PREOT IOAN C. TEȘU

Virtuțile creștine, cărări spre fericirea veșnică

VIRTUȚILE CREȘTINE - „CALE ÎMPĂRĂTEASCĂ“ A FERICIRII VEȘNICE

Viața duhovnicească a creștinului este o permanentă încordare și luptă de eliberare deplină de păcat și de efectele sale, și de dobândire și lucrare tot mai deplină a virtuților creștine, căi spre desăvârșire.

În timp ce patimile reprezintă o deformare a firii și o deturnare a vieții de la adevărata sa finalitate, o degradare a chipului lui Dumnezeu din om și o viețuire în registrul inferior și tenebros al existenței, virtuțile creștine și viața virtuoasă constituie adevărata vocație a omului, capabilă să îi aducă acestuia adevărata bucurie și fericire, cea izvorâtă din trăirea tot mai aproape de Izvorul vieții și al fericirii - Dumnezeu-Iubire.

Prin voia sa liberă, cu care a fost înzestrat de la creație, omul se află și este liber să aleagă între a deveni „rob patimilor“ și a nu se pleca lor; are puterea de a alege între păcat și virtute, aceasta din urmă fiind singura în stare să-i dăruiască omului „cununa nemuririi“[1].

Părinții duhovnicești ai Răsăritului ortodox subliniază

[1] Sf. Antonie cel Mare, **Învățături despre viața monahală**, în ***Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii***, volumul 1. Traducere, introducere și note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae. Membru al Academiei Române. Ediția a IV-a, Editura Harisma, București, 1993, p.32: „Dacă vrei, ești rob patimilor; și iarăși, dacă vrei, ești liber să nu te pleci patimilor fiindcă Dumnezeu te-a făcut cu voie liberă. Iar cel ce biruie patimile trupului se încununează cu nemurirea. Căci de n-ar fi patimile, n-ar fi nici virtuțile, nici cununile dăruite de Dumnezeu celor vrednici dintre oameni“.

permanent ideea că, în timp ce patimile sunt contrare firii și lucrează silnic la distrugerea acesteia, virtuțile reprezintă un dar creatural, sunt firești, au fost zidite împreună cu firea oamenilor[2]. Ele constituie vocația esențială a omului, de a se asemăna tot mai mult, până la unirea îndumnezeitoare, cu Părintele său ceresc, iar aceasta nu se poate realiza decât prin dobândirea și lucrarea virtuților.

Spre deosebire de patimi, care nu au ființă sau ipostas, ci sunt întuneric și boală[3] și nu aparțin în mod firesc omului, ci se infiltrează în firea lui, căutând să o surpe, virtuțile îi aparțin acestuia în mod firesc. Ele au fost date de Dumnezeu firii omenești, prin însuși actul creării ei. Îndată ce a făcut Dumnezeu pe om, ne spune Ava Dorotei, „a semănat în el virtuțile, precum zice: «Să facem pe om după chipul și asemănarea noastră» (Facere 1,26). A zis «după chipul», pentru că Dumnezeu a făcut sufletul nestricăcios și liber; și a mai zis «după asemănarea», adică după virtute“[4].

O învățătură constantă a spiritualității ortodoxe, începând mai ales de la Sfântul Marcu Ascetul, este aceea că Domnul, Izvorul a tot binele și al tuturor virtuților, Se află, din clipa Botezului, „în noi în chip ascuns, însă nu ni Se face văzut decât atunci când, după ce vom fi străbătut bine drumul poruncilor, vom aduce ca jertfă Arhiereului Hristos, gândurile cele sănătoase ale firii noastre, nu pe cele mușcate de fiare“[5]. Prin urmare, „Domnul e

---

[2] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință**, în ***Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși***, volumul VI. Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977, p. 260.

[3] Ava Dorotei, **Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mânăstirea Avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mânăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie**, în ***Filocalia...***, volumul IX, p. 606.

[4] **Ibidem**, p. 605.

[5] Marcu Ascetul, **Despre Botez**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 353.

ascuns în poruncile Sale. Și cei ce-L caută pe El, Îl găsesc pe măsura împlinirii lor“[6].

Poruncile și virtuțile sunt „**leacuri curățitoare ale stării noastre pătimașe**“[7]. Dacă patimile sunt boli ale sufletului, ce atentează la viața omului, șubrezindu-i trupul și omorându-i sufletul, boli ce se încuibează în inima omului oarecum din afară și datorită lipsei lui de trezvie, virtuțile sunt starea firească de sănătate a sufletului. În timp ce patimile sunt niște „accidente“ și adaosuri reproșabile firii omenești, virtutea se află în suflet, în chip firesc.

Prin păcat și patimi, omul dobândește o deprindere străină și contrară firii, se află în stare de boală și robie sufletească. Prin virtute, însă, „primim deprinderea noastră proprie, sau ne reîntoarcem la sănătatea noastră, ca de la o orbire oarecare, la lumina proprie, sau ca de la o boală oarecare, la sănătatea noastră după fire“[8]. Lipsa virtuților este, din acest motiv, „maica morții“[9], pe când prezența lor naște nemurirea[10].

Fiecare patimă are o virtute contrară, pe care omul trebuie să o descopere și să o lucreze până la desăvârșire. Înaintarea în lucrarea acesteia înseamnă în același timp, distrugerea patimii contrare. Lupta împotriva patimilor, pentru dobândirea și practicarea virtuților aduce în sufletul celui duhovnicesc adevărata fericire, întrucât „virtutea este cu mult mai vrednică de cinste decât

---

[6] Idem, **Despre legea duhovnicească**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 308.

[7] Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre sfintele nevoințe**, în ***Filocalia...***, volumul X, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Ortodoxe, București, 1981, p. 477: „De aceea ne-a dat nouă poruncile Lui de viață făcătoare, ca pe niște leacuri curățitoare ale stării noastre pătimașe. Căci ceea ce sunt leacurile pentru trupul bolnav, aceea sunt poruncile pentru sufletul pătimaș. Și e vădit că poruncile s-au dat împotriva patimilor, spre tămăduirea sufletului care a căzut...“

[8] Ava Dorotei, **op. cit.**, p. 594-595.

[9] Talasie Libianul, **Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte**, în ***Filocalia...***, volumul 4, p. 18.

[10] **Ibidem**.

bogăția“[11].

Virtuțile sunt - potrivit Sfântului Petru Damaschinul - lumina și soarele sufletului. „Și precum soarele, călătorind de fiecare dată de la răsărit până la apus dă o zi, iar lipsind el, se face noapte, așa și fiecare virtute pe care o săvârșește omul luminează sufletul, iar ascunzându-se ea, se face patimă și întuneric, până ce agonisește omul iarăși virtutea și prin aceasta vine lumina“[12].

Virtuțile creștine reprezintă calea și „scara cea mică și scurtă“ spre Împărăția cerească[13]. Ele sunt asemenea unei scări spre cer, pe care urcă și coboară îngerii, susținându-i și ajutându-i pe ostenitori în acest urcuș duhovnicesc[14]. La capătul de sus al acestei scări a desăvârșirii se află Însuși Dumnezeu, Cel ce așteaptă de la început hotărârea noastră de a porni pe această scară nevăzută și aducătoare de fericire adevărată; Care pe cei ce au pornit cu dragoste și râvnă îi susține în eforturile lor, întinzându-le „mâna puterii Sale de sus“[15]; iar odată ajunși la capătul ei, le dă răsplata pentru ostenelile lor - unirea îndumnezeitoare.

În această lume și în această viață, omul se află, din punct de vedere duhovnicesc, la mijloc între două căi, care, pe măsură ce pornim pe una sau alta dintre ele - se lărgește: calea binelui și calea răului. Sfântul Petru Damaschinul consideră că „fiecare stă la mijlocul acestor două căi, adică a dreptății și a păcatului; și-și alege pe care o vrea și pe aceasta înaintează“[16]. Alegerea căii celei bune este o dovadă de discernământ duhovnicesc, deoarece „patimile

---

[11] Nil Ascetul, **Cuvânt ascetic**, în ***Filocalia...***, volumul I, p. 217.

[12] Sfântul Petru Damaschinul, **Învățături duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschin**, în ***Filocalia...***, volumul V, p. 247.

[13] Sfântul Grigorie Sinaitul, **Ale celui dintre sfinți părintelui nostru Grigorie Sinaitul. Capete foarte folositoare în acrostih**, în ***Filocalia...***, volumul VII., p. 139.

[14] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete teologice și practice**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 84.

[15] **Ibidem**.

[16] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 34.

stau lângă virtuți și locuiesc ușă lângă ușă“[17], sau, cum spune Talasie Libianul - „păcatele stau alăturea de virtuți și de aceea cei răi iau virtuțile drept păcate“[18].

Un monah precum Sfântul Antonie cel Mare ne încredințează de accesibilitatea lucrării de dobândire și de practicare a virtuților, de către fiecare creștin, spunând: „Să nu zică cineva că este cu neputință omului să ajungă la viața cea virtuoasă, ci numai că aceasta nu este ușor, cu toate că nici cei ce au dobândit-o nu sunt pe deplin lămuriți asupra acestui lucru“[19]. Însă de aceasta se împărtășesc doar cei „cu mintea iubitoare de Dumnezeu“[20]. Sfântul Ioan Scărarul exprimă același lucru, sfătuind: „Nimeni să nu dea vina pe neputința sa pentru neîmplinirea poruncilor evanghelice. Căci sunt sufletele - spune el - care au făcut și ceea ce e mai presus de poruncă“[21].

Sufletul, aflăm de la Sfântul Grigorie Sinaitul, are puterea de a naște, prin voia sa liberă, atât patimile, cât și virtuțile. Însă, pe când virtuțile se nasc după fire, patimile sunt lucrate împotriva firii[22]. Însuși actul consimțirii, chiar și numai cu gândul, la o patimă, înseamnă o cădere a minții din statutul ei firesc de păzitoare a sufletului. Lucrând, apoi, patima, omul, sub aparenta lărgire a experienței sale de viață, sărăcește, își distruge viața duhovnicească, reducându-o la statutul de simplu automatism care se declanșează ori de câte ori se ivesc condițiile lucrării păcatului și se lucrează cu o violență mereu crescândă. Fiecare nou păcat și fiecare nouă patimă este o nouă lovitură, tot mai puternică, dată sie însuși.

[17] Calist și Ignatie Xanthopol, **Metoda sau cele 100 capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 41-42.
[18] Talasie Libianul, **op. cit.**, p. 22.
[19] Sfântul Antonie cel Mare, **op. cit.**, p. 17.
[20] **Ibidem**.
[21] Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuș**, in ***Filocalia...***, volumul VIII., p. 320.
[22] Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 121.

Fiecare patimă este o lovitură cumplită dată ființei umane, în temeliile sale, iar efectul acesteia este dezechilibrul vieții sufletești și trupești, căderea în zonele abisale ale patologicului, al cărei final tragic este moartea față de sine, adică față de ceea ce omul are mai sfânt în constituția sa - sufletul său, conștiința sa - glas al lui Dumnezeu -, față de semeni, care din ajutoare pe calea mântuirii devin simple obiecte de satisfacere a poftelor și dorințelor sale egoiste și față de Dumnezeu, rănit și jertfit cu fiecare nou păcat.

Omul poate deveni, potrivit voii sale libere, lucrător desăvârșit al virtuților sau rob al patimilor, iar actul său de alegere a uneia din aceste două căi îl face vrednic de răsplata netrecătoare sau pasibil de pedeapsă și osândă veșnică. În primul caz, dobândește nemurirea, fericirea veșnică; în cel de-al doilea, moartea veșnică, comuniunea cu diavolii și oamenii care l-au instigat și încurajat în lucrarea răului.

În funcție de atitudinea sa, omul se dovedește a fi legat și robit lumii acesteia trecătoare și va pieri ca și ea, sau, însetat de adevărata lume și de adevărata viață, cea veșnică, în odihna iubirii Părintelui său ceresc și a celor bineplăcuți Lui.

Dumnezeu - Izvor al virtuților. Omul - autor al lor. Duhul Sfânt - desăvârșitor al acestora

Originea sau cauza primă a tuturor virtuților și a faptelor bune este Dumnezeu. Binele, în toate formele sale, este o reflecție a dumnezeirii. Dar, în timp ce Dumnezeu este bun prin ființă, existențele create devin bune prin participare la Binele suprem, adică prin cultivarea virtuților.

Dumnezeu este originea, începutul, mijlocul și sfârșitul

oricărui bine[23], de aceea este imposibil de conceput și lucrat binele cu adevărat în afara Lui și fără Duhul Sfânt[24]. În această logică duhovnicească, „tot binele vine de la Dumnezeu, după o anumită orânduire și pleacă pe ascuns de la cei nemulțumitori, nerecunoscători și leneși“[25].

Virtutea, fiind o formă covârșitoare a binelui, veșmântul uman al desăvârșirii dumnezeiești, este o manifestare a acestei plinătăți de viață duhovnicească. „Cauza virtuților este Dumnezeu“ - spune Sfântul Maxim Mărturisitorul[26]; El este „Cel ce a făcut virtutea și a dat-o oamenilor“[27]. Fiind „începutul, mijlocul și sfârșitul oricărui bine“[28], El este „începătorul oricărei virtuți, precum soarele al luminii de toate zilele“[29]. De la El vine tot binele, și „după orânduirea Lui“[30]. El Se află tainic în porunci și în virtuți, rămânând ascuns acolo unde nu întâlnește făptuire și dorință de stăruire în bine. Însă acolo unde vede străduință și dragoste de săvârșire a virtuților, întărește pe ostenitor pe „calea“ sau „drumul virtuților“.

Înaintarea în această viață virtuoasă înseamnă de fapt, împărtășirea din plinătatea acestei vieți dumnezeiești. Spre deosebire de rău și păcat, care a pătruns în fire prin libera voință a omului, prin exercitarea greșită a libertății sale și din dușmănia vrăjmașului, binele și virtutea sunt opere ale conlucrării omului cu Dumnezeu. Deși până la un anumit moment predomină efortul ascetic al creștinului, Dumnezeu fiind prezent în această lucrare în

---

[23] Marcu Ascetul, **op. cit.**, p. 284.
[24] **Ibidem**.
[25] **Ibidem**, p. 290.
[26] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**, ***Filocalia...***, volumul III, p. 418.
[27] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 211.
[28] Sfântul Marcu Ascetul, **op. cit.**, p. 284.
[29] **Ibidem**, p. 289.
[30] **Ibidem**, p. 304.

calitate de început al ei, ascuns fiind în poruncile Sale, pe măsura împlinirii acestor porunci, virtuțile se dovedesc a fi daruri dumnezeiești ce încununează eforturile ostenitorului, copleșindu-le prin bogăție.

Virtuțile ne-au fost date omului în chip firesc de Dumnezeu[31]. Contrar patimilor, care nu au o ființă sau ipostas, ființa virtuții este Dumnezeu, Care ne solicită și așteaptă de la noi să devenim în această viață lucrători ai virtuții și aceasta, spre fericirea noastră noastră în lumea și viața aceasta trecătoare, dar și în Împărăția Lui cea cerească[32].

"Virtutea este firească și se află în noi"[33]. Dobândirea ei înseamnă întoarcerea sufletului de la orbire la lumina sa proprie, la sănătatea sa cea după fire. Întoarcerea de la păcat la virtute, **metanoia**, este în această accepțiune, o venire în sine, o întoarcere de la ceea ce este străin, contrar și păgubitor firii, la starea ei firească, naturală, reintrarea în hotarele specifice ale ei. Oricât de puternică ar fi obișnuința în lucrarea păcatului, fie el chiar generalizat în forma patimilor, virtutea, aparținând naturii umane, rămâne mai puternică decât deprinderile străine ale acestei a doua naturi, ale acestei pseudo-naturi, contrară celei dintâi și, până la urmă, ființei umane în sine.

Firea omului se dovedește a fi, în această lucrare cu adevărat eroică, prieten adevărat sau cumplit dușman, întrucât unii au o înclinare, prin fire, spre virtute, în timp ce alții trebuie să-și silească firea cu toată puterea spre o astfel de lucrare[34]. Sfântul Ioan Scărarul, însă, îi admiră pe cei ce „deși pentru un timp sunt biruiți, își silesc firea"[35].

---

[31] Ava Dorotei, **op. cit.**, p. 606.
[32] **Ibidem**.
[33] **Ibidem**, p. 594.
[34] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 325.
[35] **Ibidem**.

În acest context, Ilie Ecdicul vorbește despre virtuți care atârnă de noi, menționând între ele rugăciunea și tăcerea; și virtuți care nu atârnă de noi, ci de temperamentul trupului, precum postul și privegherea[36]. Dacă lucrarea virtuților sufletești ține mai mult de eforturile noastre ascetice, în lucrarea virtuților trupești, o însemnătate aparte o are firea sau temperamentul nostru, deși aceiași Părinți ne arată culmile la care poate fi înălțată această fire și trupul, ca purtător al ei, prin asceză.

Chiar dacă Îl consideră pe Dumnezeu autor prim sau izvor al virtuților, acești teodidacți, ei înșiși lucrători deplini ai virtuților, vorbesc și despre originea lor umană, în sensul colaborării omului cu harul dumnezeiesc, spre dobândirea și practicarea lor. Virtuțile își au originea omenească în puterile sau facultățile sufletești, în firea și temperamentul nostru.

Prin urmare, viața virtuoasă, dăruită în potență prin harul Botezului, este accesibilă tuturor; înaintarea în universul teandric al virtuților creștine și al roadelor acestora fiind rezultatul purtării „jugului nevoințelor“, de către fiecare dintre noi. Virtutea și darurile ei sunt accesibile tuturor, ca unele firești sau sădite în firea noastră. Ceea ce trebuie să dovedim noi este dorința de dobândire a lor și, odată dobândite, străruință în lucrarea lor sau, în exprimarea aceluiași Sfânt Antonie cel Mare: „Trebuie gând sfătuitor, viețuire, încercare, vreme, nevoință și dor după lucru bun“[37].

Definiția, felurile și circuitul virtuților la Părinții filocalici

Dintre scriitorii filocalici, Sfântul Ioan Damaschinul a fost preocupat de etimologia cuvântului, arătând că denumirea de virtute - ***areti*** - vine de la ***airestaia***, a alege, subliniind în acest mod

[36] Ilie Ecdicul, **Culegere din semințele înțelepților**, în ***Filocalia...***, volumul IV, p. 311.
[37] Sfântul Antonie cel Mare, **op. cit.**, p. 25.

una din însușirile esențiale ale virtuții creștine, și anume, faptul de a fi „aleasă și voită“, nu impusă și silită[38].

Încercând să definească virtutea, Sfântul Maxim Mărturisitorul o consideră a fi „deprinderea atotnepătimașă și învârtoșată în bine, care nu are nimic contrar, nici de o parte, nici de alta“[39]. Această definiție, mai mult tehnică, este dublată însă de o definiție ascetică, care pune în valoare cei doi poli ai virtuții sau cei doi autori ai ei: Dumnezeu și omul. Aceasta este, poate, cea mai frumoasă definiție dată virtuții în spiritualitatea ortodoxă. Ea este numită a fi „unirea prin cunoștință a neputinței omenești cu puterea dumnezeiească“[40].

Părinții filocalici, dorind să arate legătura dintre virtuți, vorbesc despre „neamul de aur al virtuților“[41], despre „lanțul sfânt“[42] al acestora, despre „ceata fericitelor virtuți“[43] sau „cununa frumoasă a virtuților“[44].

Virtuțile se nasc una pe alta, aflându-se într-o strânsă legătură duhovnicească. Din acest motiv, Cuviosul Nichita Stithatul, Ilie Ecdicul, Sfântul Ioan Scărarul și alți scriitori duhovnicești vorbesc despre **virtuți cuprinzătoare și începătoare** (postul, rugăciunea și tăcerea) și despre **maici ale virtuților**, al căror izvor este Însuși Dumnezeu. Pentru dobândirea acestora trebuie să ne nevoim, dacă dorim să câștigăm și fiicele lor. Aceste maici ale virtuților sau aceste virtuți cuprinzătoare și începătoare au fost zidite în firea oamenilor, iar diversele moduri în care ele

---

38 Sfântul Ioan Damaschinul, **Cuvânt de suflet folositor**, în ***Filocalia...***, volumul IV, p. 213-214.

39 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 418.

40 **Ibidem**, p. 305.

41 **Parafrază în 150 capete a Sfântului Simeon Metafrastul la cele 50 de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul**, în ***Filocalia...***, volumul V, p. 307.

42 **Ibidem**, p. 302.

43 Teodor al Edesei, **Cuvânt despre contemplație**, în ***Filocalia...***, volumul 4, p. 258.

44 **Parafrază în 150 capete...**, p. 301.

înfloresc și rodesc sunt efecte ale eforturilor omului, ajutat de harul dumnezeiesc.

Sfântul Marcu Ascetul învață că pentru desăvârșirea firii noastre sunt necesare toate virtuțile[45]. După cum coroana unui împărat nu este alcătuită doar dintr-o singură piatră de preț, tot astfel, nepătimirea nu constă în dobândirea unei sau unor virtuți, ci a tuturor[46].

A lucra o virtute înseamnă, de fapt, a le lucra pe toate, chiar dacă faptele noastre par a fi expresie a unei virtuți particulare. Fiecare este cuprinsă în cealaltă și de aceea fapta bună are atât de multe efecte binefăcătoare. Fiecare virtute își pune amprenta în mod particular pe faptele noastre, dându-le o bogăție fascinantă de nuanțe și roade[47].

Sfântul Grigorie Sinaitul, vorbind despre „scara mică și scurtă“ a virtuților, consideră că ea are cinci trepte: lepădarea, supunerea, ascultarea, smerenia și dragostea. Pe această scară urcând creștinul, se ridică din iadul păcatului, se leapădă de cele materiale, dobândind desăvârșirea[48].

Fiecare virtute este „maica celei de a doua“[49]. Virtuțile se nasc și se cresc una pe alta, de aceea Sfântul Grigorie Sinaitul vorbește despre „un singur chip al virtuții“[50]. Virtuțile cuprinzătoare „îmbrățișează în ele pe cele restrânse“[51]. Viața virtuoasă este asemenea unui lanț și unei linii felurit aurită[52], în care

---

[45] Sfântul Marcu Ascetul, **Despre cei ce cred că se îndreaptă din fapte**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 315.
[46] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 423.
[47] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 398: „Și când se apropie de orice virtute ca s-o lucreze, nu o lucrează numai în parte în ea, ci le lucrează în chip cuprinzător pe toate, în întregime, dintr-odată“.
[48] Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 139.
[49] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 239.
[50] Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 118.
[51] Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 95.
[52] Calist și Ignatie Xanthopol, **op. cit.**, p. 30.

fiecare virtute este asemenea unui inel, înlănțuit de altele asemenea lui[53]. Virtuțile acestui lanț sfânt sunt legate între ele, atârnând una de alta[54].

Lanțul acesta sfânt are ca verigi rugăciunea curată, dragostea, bucuria, blândețea, smerita cugetare, slujirea și ascultarea, nădejdea, credința și curăția[55] sau, așa cum vede Sfântul Petru Damaschinul acest circuit al virtuților, „cel ce se teme de munci păzește poruncile; și cel ce păzește poruncile rabdă necazurile; iar cel ce rabdă necazurile, va avea nădejde în Dumnezeu; iar nădejdea desparte mintea de toată împătimirea; iar despărțită de aceasta, va avea dragoste de Dumnezeu“[56].

Sfântul Maxim Mărturisitorul, pornind în descrierea acestui neam sfânt al virtuților de la credință, ca temelie a vieții virtuoase stabilește următoarea relație între ele: „Cel ce crede în Domnul se teme de chinuri; cel ce se teme de chinuri se înfrânează de la patimi; cel ce se înfrânează de la patimi rabdă necazurile; cel ce rabdă necazurile va avea nădejde în Dumnezeu; iar nădejdea în Dumnezeu desface mintea de toată împătimirea după cele pământești; în sfârșit, mintea desfăcută de acestea va avea iubire către Dumnezeu“[57].

Sau, într-o exprimare mistică, această legătură devine, în exprimarea aceluiași Sfânt Părinte, următoarea: „Cel ce crede se teme; cel ce se teme, se smerește; cel ce se smerește, se îmblânzește, dobândind deprinderea de a-și liniști mișcările cele potrivnice firii ale iuțimii și poftei; cel blând păzește poruncile; iar cel ce păzește poruncile se curățește; cel ce s-a curățit, se

---

[53] **Ibidem**.
[54] **Parafrază în 150 capete...**, p. 302.
[55] **Ibidem**.
[56] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 46.
[57] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta întâia**, în ***Filocalia...***, volumul 2, p. 61.

luminează, iar cel ce s-a luminat, se învrednicește să se sălășluiască în cămara tainelor cu Mirele-Cuvântul“[58].

Cuviosul Nichita Stithatul spune că în timp ce începătorilor în viața de virtute le este de mai mare folos teama de chinuri, la cei înaintați aceasta este înlocuită de o temere curată, izvorâtă din dragoste[59].

Cu privire la **numărul virtuților** și la valoarea lor, listele scriitorilor filocalici diferă. Sfântul Petru Damaschinul lărgește mult numărul celor șapte virtuți generale: credința, temerea de Dumnezeu și gândul la moarte, pocăința, înfrânarea, paza gândurilor și a minții, răbdarea necazurilor și nădejdea, smerenia și iubirea, descoperind, ca roade ale acestora, 228 de virtuți.

În legătură cu **împărțirea** și **descrierea** fiecărei virtuți, întâlnim aceeași diversitate de opinii ca și în cazul patimilor. Unii așează o virtute în fruntea tuturor celorlalte, alții altă virtute, fără a afecta, însă, lista lor tradițională.

Sfântul Antonie cel Mare consideră ca virtute inițială „disprețuirea trupului“[60], în timp ce Isaia Pusnicul o numește „nepurtarea de grijă“[61]. Sfântul Petru Damaschinul spune că începutul și sfârșitul tuturor virtuților este înțelepciunea duhovnicească[62]. Ilie Ecdicul învață că tuturor virtuților le premerge mila și adevărul, din care se nasc smerenia și discernământul[63]. Cuviosul Nichita Stithatul arată că înaintea tuturor virtuților se află credința din inimă[64], iar cel mai mare bun dintre virtuți este smerenia[65], în timp ce Sfântul Maxim

---

[58] Idem, **Capete teologice (gnostice)**, în ***Filocalia...***, volumul 2, p. 154.
[59] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 235.
[60] Sfântul Antonie cel Mare, **op. cit.**, p. 47.
[61] Isaia Pusnicul, **Despre păzirea minții în 27 de capete**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 485.
[62] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 191.
[63] Ilie Ecdicul, **op. cit.**, p. 303.
[64] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 222.
[65] **Ibidem**, p. 272.

Mărturisitorul este convins că toate virtuțile se cuprind și se sintetizează în lucrarea iubirii[66], iar la câștigarea acesteia, de cel mai mare folos este rugăciunea curată[67].

După originea lor primă, Sfântul Grigorie Sinaitul le împarte în virtuți **firești**, adică virtuți ce aparțin firii; virtuți **cu fapta** sau din liberă alegere și virtuți **dumnezeiești** sau **ale harului**, care vin de la Duhul Sfânt[68]; sau în virtuți **lucrate**, spre a căror împlinire omul își silește firea și virtuți **lucrătoare**, care vin în noi „când trebuie și cât și precum voiesc"[69].

Cele firești sau lucrate își au originea în cele trei puteri ale sufletului, în timp ce virtuțile dumnezeiești își au izvorul în Dumnezeu, Care le trimite în suflet atunci când au fost împlinite cele dintâi. Atât unele, cât mai ales cele din urmă, învață Sfântul Grigorie Sinaitul, își au darul lor specific, izvorât din harul dumnezeiesc, iar acest dar se manifestă ca o lucrare deosebită, care atrage, prin dulceață, spre dorirea și lucrarea ei, chiar și pe cei ce nu voiesc aceasta[70].

Sfântul Petru Damaschinul face distincție între **virtuțile lui Dumnezeu**, **virtuțile îngerilor** și cele **ale oamenilor**. În timp ce virtuțile lui Dumnezeu nu au nici început, nici sfârșit și au aparținut dintotdeauna dumnezeirii, Dumnezeu actualizându-le liber, după voia Sa, îngerii și oamenii au nevoie de ajutorul lui Dumnezeu pentru a imita virtuțile Lui[71].

La Teodor al Edesei, întâlnim împărțirea în virtuți **naturale**, care nu întrec firea[72] și virtuți **supranaturale**, care sunt mai presus

[66] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Cuvânt ascetic**, în ***Filocalia...***, volumul 2, p. 28.
[67] Idem, **Capete despre dragoste. Suta întâia...**, p. 62.
[68] Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 121.
[69] **Ibidem**, p. 122.
[70] **Ibidem**, p. 119.
[71] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 248.
[72] Teodor al Edesei, **op. cit.**, p. 255.

de starea naturală și sunt lucrate de Dumnezeu[73]. Cele dintâi sunt premiza celor din urmă.

Ca naturale, le simțim mai ales la începutul eforturilor noastre de dobândire a lor, pe calea luptei pentru dobândirea lor și a ostenilor în făptuirea lor. Pe măsura lucrării și împlinirii acestora, sesizăm tot mai mult ajutorul lui Dumnezeu pentru ca apoi, prin deplinătatea săvârșirii lor, să sesizăm legătura virtuților între ele și a tuturor cu Dumnezeu, originea și cauza oricărui bine și a oricărei fapte virtuoase. De aceea, înaintarea în practicarea virtuților naturale, înseamnă, de fapt, înaintarea în virtuțile supranaturale, înaintarea în desăvârșire, în sfințenie.

Cu privire la circuitul lor sau la modul în care o virtute se naște din cea precedentă, Părinții filocalici preiau lista celor patru virtuți filosofice, dezvoltându-o, însă, până la nuanțări duhovnicești speciale. Sfântul Grigorie Sinaitul consideră cele patru virtuți: **chibzuința**, **bărbăția**, **neprihănirea** și **dreptatea** ca avându-și originea în virtuțile dumnezeiești. Originea acestora este „înțelepciunea dumnezeiască a cunoscătorilor de Dumnezeu, cea mișcată de Duhul“[74].

Identificând originea lor și în facultățile sufletești, Sfântul Petru Damaschinul consideră că din cugetare sau minte se nasc chibzuința și dreptatea sau dreapta socoteală (discernământul); din partea poftitoare, neprihănirea; iar din iuțime, bărbăția. Fiecare dintre aceste virtuți se află între două extreme: chibzuința, între prea multa socotire și nechibzuința; neprihănirea, între nesimțire și desfrânare; bărbăția, între cutezanța nesocotită și lașitatea; dreptatea, între voința de a avea prea puțin și a avea prea mult. Sfântul Petru Damaschinul numește virtuțile generale „chipul

---

[73] **Ibidem**.
[74] Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 119.

omului ceresc“, iar cele care izvorăsc din ele - „chipul omului pământesc“[75].

Cuviosul Nichita Stithatul dezvoltă această schemă, vorbind despre „pătrimea virtuților dumnezeiești“ și „optimea virtuților generale“, astfel încât fiecare se face o treime. Înțelepciunea naște cunoștința și vederea înțeleaptă; dreptatea - puterea de a deosebi și socotința milostivă; bărbăția - răbdarea și stăruința statornică; cumpătarea - curăția și fecioria. Originea ultimă a acestei „douăsprezecimi treimice“[76] este Dumnezeu, Creatorul și Învățătorul lor.

Atunci când se referă la virtuțile teologice: **credința**, **nădejdea** și **dragostea**, Părinții asceți le consideră pe acestea a fi: „începutul, mijlocul și sfârșitul“, „dăruitoarele și călăuzitoarele tuturor virtuților“[77]. Între acestea, credința ne face să ne temem cu adevărat de Dumnezeu. Nădejdea, eliberându-l pe creștin de frica de rob, îl înaltă spre dragoste, care înfăptuiește unirea cu Dumnezeu[78].

Sfântul Petru Damaschinul învață că fiecare virtute este lucrată de harul lui Dumnezeu și dă o anumită vedere sufletului. Prin străduințele sale, creștinul primește de la Sfântul Duh cele șapte cunoștințe pe care aceste virtuți le dăruiesc. Iar cei ce le fac cu scopul de a plăcea lui Dumnezeu a acestor virtuți, când lucrarea lor se va fi oprit, desăvârșirea[79]. Însăși prezența și rămânerea în noi a harului lui Dumnezeu este o dovadă a lucrării virtuților. Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, virtuțile sunt **unelte** de care omul se folosește pentru a progresa duhovnicește, dar, oricât de înalt ar fi acest progres, fără venirea „focului dumnezeiesc“, virtuțile rămân

[75] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 62.
[76] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 326.
[77] Calist și Ignatie Xanthopol, **op. cit.**, p. 195.
[78] Filotei Sinaitul, **Capete despre trezvie**, în ***Filocalia...***, volumul 4, p. 117.
[79] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 175-176.

„fără rost și fără folos"[80]. Virtuțile devin, astfel, pecete a dumnezeirii într-un suflet omenesc ce a dobândit asemănarea cu Tatăl său Cel ceresc. Lucrarea aceasta este un dar al Sfântului Duh, pentru că omul nu poate, singur, să le înfăptuiască deplin, dacă nu este ajutat de har. Cu cât experiază mai mult frumusețea lor, cu atât devine mai conștient de prezența și ajutorul harului divin în sufletul său, lucrător al virtuților.

Vorbind despre „trupul virtuților"[81] sau despre „haina virtuților"[82], Părinții filocalici, deși consideră că virtutea este una, ea are mai multe moduri de manifestare.

După originea lor secundă sau omenească, virtuțile sunt **trupești** și **sufletești**. Cele sufletești sunt superioare celor trupești, precum sufletul este mai de preț decât trupul[83]. Pentru acești scriitori asceți, virtuțile trupești sunt unelte sau trepte spre virtuțile sufletești.

Încercând să facă o precizare a virtuților trupești și sufletești, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne dă următoarea listă a virtuților sufletului: iubirea, smerenia, blândețea, îndelunga răbdare, îngăduința, nepomenirea răului, nemânierea, înfrânarea, nezavistia, nejudecarea, necăutarea de slavă, milostenia, neprihănirea, neiubirea de argint, compătimirea, lipsa de trufie, lipsa de mândrie, străpungerea inimii, rugăciunea; iar ca virtuți trupești, menționează: postul, privegherea, culcarea pe jos, lucrul mâinilor, înfrânarea, sărăcia, neîmprăștierea[84].

Sfântul Ioan Damaschinul lărgește și sistematizează această listă, enumerând ca virtuți sufletești cele patru virtuți generale:

---

80 Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 70.
81 Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 97.
82 Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci și nouă de cuvinte**, în ***Filocalia...***, volumul XII, p. 160.
83 Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 212.
84 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua..**, p. 91-92.

bărbăția, prudența, cumpătarea și dreptatea, din care se nasc virtuțile sufletești: credința, nădejdea, dragostea, rugăciunea, smerenia, blândețea, îndelunga răbdare, suferirea răului, bunătatea, nemânierea, cunoștința dumnezeiască, neiuțimea, simplitatea, netulburarea, nefățărnicia, neînfumurarea, nepizmuirea, neviclenia, neiubirea de argint, compătimirea, milostenia, generozitatea, neîntristarea, străpungerea inimii, sfiala, evlavia, dorința bunurilor viitoare, dorul după Împărăția lui Dumnezeu, poftirea înfierii.
Iar dintre uneltele acestora, dintre virtuțile trupești, Sfântul Ioan Damaschinul enumeră: înfrânarea, postul, foamea, setea, privegherea, starea de toată noaptea, plecarea deasă a genunchilor, neîmbăierea, mulțumirea cu o singură haină, mâncarea uscată, mâncarea târzie, mâncarea puțină, băutura de apă, culcarea pe pământ, sărăcia, neaverea, austeritatea, neîmpodobirea, neiubirea de sine, singurătatea, liniștea, neieșirea din casă, lipsa, mulțumirea cu ce ai, tăcerea, procurarea celor de trebuință prin lucrul mâinilor, toată reaua pătimire și nevoința trupească. Interesantă este însă observația cu care încheie Sfântul Ioan Damaschinul această enumerare a virtuților trupești: „Toate acestea sunt cât se poate de necesare și de folositoare când trupul e sănătos și tulburat de patimi trupești. Iar dacă e neputincios și cu ajutorul lui Dumnezeu a biruit acestea, nu sunt așa de necesare, întrucât sfânta smerenie și rugăciunea întregesc toate“[85].

După cum putem observa, enumerarea făcută cuprinde virtuțile generale, teologice și ascetice și efectele acestora, opuse celor șapte patimi generale. În aceste enumerări sunt cuprinse, de fapt, faptele creștine ce conduc spre lepădarea de patimi și dobândirea nepătimirii, prin lucrarea virtuților; lucrările virtuoase care îndreaptă sufletul spre „pătimirea îndumnezeirii“, prin har și

[85] Sfântul Ioan Damaschinul, **op. cit.**, p. 204-205.

efort personal.

Spiritualitatea filocalică, deși vorbește în astfel de nuanțe, a sintetizat învățătura despre toate aceste fapte virtuoase în cele șapte virtuți generale: **credința**, **frica de Dumnezeu și gândul la Judecată**, **pocăința**, **înfrânarea**, **paza minții și a gândurilor**, **răbdarea necazurilor și nădejdea**, **blândețea și smerenia**, **dragostea**.

Virtuțile - „unirea prin cunoștință a neputinței omenești cu puterea dumnezeiască“

Lucrarea aceasta de dobândire a virtuților prin eliberarea de patimile și păcatele contrare lor și de statornicire a noastră în practicarea lor este o lucrare grea, deoarece la fiecare pas ne pândesc numeroase ispite care încearcă să ne întoarcă și să ne îndepărteze de această cale aspră și cu chinuri, dar la capătul căreia ne așteaptă Însuși Domnul - Părintele nostru ceresc, dăruindu-ne răsplata acestor nevoințe. „Pe calea virtuților - spune Cuviosul Isaia Pusnicul, sunt și căderi, este și vrăjmașie, este și prefacere, este și schimbare, sunt măsuri, este mișcare, este descurajare, este bucurie, este durere a inimii, este tristețe, este odihnă a inimii, este propășire, este silă. Este o călătorie până nu se ajunge la oprire“[86].

Lupta pentru dobândirea virtuților trupești și sufletești este, precum aflăm de la Evagrie Monahul, „până la sânge“[87]. Cel ce vrea să le dobândească, trebuie să se sârguiască toată viața, „cu toată puterea, spre dobândirea lor, prin osteneală încordată și prin grija de făptuire...“[88].

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că odată intrați pe

[86] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete teologice (gnostice)**. **Suta a doua.., p. 189-190.**
[87] Evagrie Ponticul, **Cuvânt despre rugăciune**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 124.
[88] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 211.

această cale a deprinderii cu osteneală a binelui, nu există decât un urcuș permanent, o înaintare necontenită spre ținta sau spre capătul superior al ei - desăvârșirea, și spre „cununa chemării de sus“[89]. Oprirea pe această cale, care se dovedește a fi în final abandonarea ei, este păcatul. Oricât de mic ar fi acesta, el zădărnicește toate aceste eforturi încordate de lucrare a binelui în viața noastră duhovnicească. Însă, oprindu-se, sufletul simte, prin intermediul conștiinței, mustrarea și de aceea se îndreaptă și mai ferm spre ținta sa.

Teodor al Edesei menționează patru cauze generale care împiedică mintea să dobândească virtutea.

1) Prima este **obișnuința deprinderilor contrare**, adică o viață de păcat care îl târăște pe om spre ceea ce este mai rău în lume și în viață și din care omul se ridică foarte greu. O obișnuință păcătoasă, de care omul se dispensează foarte greu.

2) O a doua cauză o constituie **o exacerbare a trăirii trupești, simțuale**, care trage mintea aproape irezistibil spre păcat. Aceasta provoacă **o restrângere și o alterare a lucrării mintale**, ceea ce face foarte dificilă ruperea din legăturile cumplite ale păcatelor.

3) La acestea se adaugă **ispita „dracilor necurați și de oameni urâtori“**[90] și pilda cea rea a semenilor noștri.

Pentru a se elibera de acestea, omul are nevoie de trei lucruri: **dorirea și încordarea spre dobândirea virtuților și cererea ajutorului lui Dumnezeu** - Izvorul a „toată darea cea bună“ și a „tot darului desăvârșit“; **restrângerea și conducerea într-o direcție duhovnicească a trupului și a simțurilor sale**; **„hrănirea necontenită a sufletului prin știință“**[91].

---

[89] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 73.
[90] Teodor al Edesei, **op. cit.**, p. 256.
[91] **Ibidem**, p. 257.

Orice virtute este însoțită de **plăcere** și **durere.** O durere pentru trup, ca efect al eforturilor la care el este supus și o bucurie și fericire dulce și lină, o respirație curată a sufletului[92]. Virtuțile au împletite cu ele întristările, spune Sfântul Isaac Sirul. Despărțirea de necaz echivalează cu abandonarea virtuții, lepădarea de ea, din cauza ostenelii pe care o necesită până când rodește în noi roade binecuvântate și dulci[93]. Mai ales virtuțile sufletești cer multă osteneală și vreme îndelungată[94]. Măsura deplină a unei virtuți se dobândește după o sârguință de toată viața[95].

Pe măsura înaintării în această viață cu adevărat fericită, omul transfigurat datorită acestor eforturi și trăind unei alte vieți, într-un registru superior, cel duhovnicesc, simte cum osteneala aduce bucurie și mângâiere. Este dorul sau setea acelui suflet care, gustând și descoperind farmecul și frumusețea acestei viețuiri creștine, nu vrea să o mai părăsească niciodată și pentru nimic, ci toate eforturile sale sunt îndreptate spre înaintarea sau împărtășirea tot mai deplină din aceste comori ca existând, ca trăind cu adevărat.

Începutul acestei viețuiri este greu și dureros. „Omul nu poate primi pecetea virtuții lui Dumnezeu - aflăm de la Diadoh al Foticeii - dacă nu e cercat prin dureri și neputințe“[96]. De aceea, la început, această cale a virtuții este **aspră** și **posomorâtă**[97] și aceasta pentru că firea omului aleargă neîncetat spre cele contrare virtuții, spre plăcere. Din acest motiv, creștinul trebuie să-și silească oarecum firea spre osteneală, iar Dumnezeu, văzând aceste osteneli, le înmulțește roadele. Atunci creștinul ajunge să simtă mângâierea harului și bucuria pe care o aduc virtuțile dobândite.

---

[92] **Ibidem**, p. 312.
[93] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 203.
[94] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 202.
[95] Sfântul Ioan Damaschinul, **op. cit.**, p. 211.
[96] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 468.
[97] **Ibidem**, p. 467.

Cuviosul Nichita Stithatul ne spune că trebuie să luăm acest jug al nevoințelor „cu dragoste fiebinte“[98]. Așa făcând, nu vom mai cruța plăcerile trupului, nu ne vom mai speria și lenevi din cauza asprimii acestor nevoințe, ci vom privi înainte spre Dumnezeu, tăind cu dor fierbinte brazda virtuților[99]. „Ostenelile - spune acest Părinte filocalic - par la început pricinuitoare de durere. Dar dacă începătorii stăruiesc în virtute și se întind spre treapta de mijloc, ostenelile li se descoperă ca pricinuitoare de o anumită plăcere și de o liniște neînțeleasă. Iar când cugetul muritor al trupului e înghițit de viața nemuritoare, care izvorăște din sălășluirea Duhului în cei ce s-au întins cu adevărat spre sfârșiturile (țintele) virtuților prin osteneli, ei se umplu de o bucurie și de o veselie negrăită; deschizându-li-se un izvor curat de lacrimi, întrucât se ivește de sus o undă dulce de căință“[100].

Acest drum al virtuților este, la început, greu. Ostenitorul are nevoie, pentru a nu cădea din această lucrare, de o adevărată „știință a virtuții“[101], pe care o dobândește, însă, pe măsura eforturilor sale ascetice. La început, lucrarea lor provoacă osteneală și durere, întristare și dor de păcatul care, ușor și aparent, ne făcea plăcere, ne provoca bucurie trupească.

În ciuda acestor osteneli însă, suntem îndemnați să luptăm pentru dobândirea lor și pentru a experia roadele lor, aducătoare de adevărată fericire - duhovnicească. „Să lucrăm virtuțile - ne cere Sfântul Ioan Scărarul - chiar de la începutul lepădării cu osteneală și cu durere. Iar înaintând, să ne simțim în ele fără întristare, chiar dacă suntem întristați puțin“[102], întrucât atunci când vom dori cu toată puterea noastră să le dobândim, „le vom lucra cu toată

[98] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 223.
[99] **Ibidem**.
[100] **Ibidem**, p. 220.
[101] Nil Ascetul, **op. cit.**, p. 238.
[102] Sfântul Ioan Scărarul, F9, p. 54.

bucuria, sârguința, dorința și văpaia dumnezeiească“[103].

Stăruința în lucrarea lor aduce în suflet „plăcere și liniște neînțeleasă“[104], „bucurie, sârguință, dorință și văpaie dumnezeiască“[105], „bucurie și veselie negrăită“, „izvor curat de lacrimi“, „o undă dulce de căință“[106].

Pe cât sunt de greu de dobândit virtuțile, pe atât sunt de greu și de păstrat. „Știința virtuții“[107] este dovada de discernământ de care trebuie să dăm permanent dovadă. Cel ce pornește pe acest drum trebuie „să se îngrijească mult de discernământ, ca să cunoască deosebirea între bine și rău și să probeze și să descopere uneltirile felurite ale celui rău, care înșeală de obicei pe mulți prin năluciri ce par bine întemeiate“[108].

Iubitorul de virtute trebuie să se ferească de cele **șase curse** sau **ispite ale virtuții**, adică cele de-a dreapta și de la stânga (**a prea multor** sau **a prea puținelor osteneli**); de cele de sus și de cele de jos (**a înălțării** și **a descurajării**); a celor dinăuntru și a celor din afară (adică **a fricii** și **a îndrăznelii**). El va reuși să depășească aceste ispite prin smerenie și răbdare[109]. Ostenitorul trebuie să evite atât **excesul de virtute**, cât și **insuficiența** ei[110]. Fiecare virtute trebuie lucrată **nu spre lauda omenească**, ci **„pentru mântuirea sufletului“**[111]. Ele sunt **căi**, **nu scopuri în sine**; **mijloace și unelte** ce conduc spre desăvârșire. Referindu-se la dreapta socoteală și osteneală pentru dobândirea lor, Sfântul Antonie cel Mare spune: „După cum corăbierii cârmuiesc corabia

[103] **Ibidem**.
[104] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 220.
[105] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 54.
[106] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 220.
[107] Nil Ascetul, **op. cit.**, p. 238.
[108] **Parafrază în 150 capete...**, p. 319.
[109] Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 145.
[110] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 401.
[111] Sfântul Antonie cel Mare, **op. cit.**, p. 34.

cu grijă, ca să n-o izbească de vreo stâncă văzută sau nevăzută, așa și cei ce se silesc spre viața duhovnicească trebuie să cerceteze cu frică ce trebuie să facă și ce să nu facă. De asemenea, să creadă că legile lui Dumnezeu le sunt de folos, tăind de la suflet toate gândurile păcătoase“[112].

Dobândirea și lucrarea virtuților are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu pentru că ele se adună cu multă osteneală și după o vreme îndelungată, mai ales cele sufletești[113]. Acest ajutor nu întârzie, acolo unde există stăruință în bine, pentru că „pe cei ce vin fără șovăire la El, Domnul nu-i lasă nicidecum să cadă, ci văzându-i slăbiți în putere, conlucrează cu ei, îi ajută, întinzându-le mâna puterii Sale de sus și-i aduce iarăși la Sine. Aceasta, până ce urcă scara și se apropie de El și se unesc întregi cu El întreg și uită de toate cele pământești, fiind cu El acolo sus...“[114].

În această lucrare duhovnicească, omul este ajutat și de Duhul Sfânt. Fiecare virtute are, prin harul ei, o putere deosebită de atracție asupra sufletului. Acest har îndeamnă sufletul să le dorească și văzând apoi râvna lui pentru dobândirea ei, îl susține și îi împărtășește roadele ei, conform nevoințelor lui[115].

Mai mult decât atât, Domnul, Cel ascuns în porunci, Se dovedește în această lucrare, a fi sprijinul și prietenul nostru cel mai bun și mai apropiat. „Domnul - spune Sfântul Simeon Noul Teolog - apropiindu-se în chip nevăzut, călătorește împreună cu toți cei ce au început să umble pe calea poruncilor Sale prin iubirea de înțelepciune cea lucrătoare, ajutându-le ca unora ce au cugetul nedesăvârșit, iar sufletul le șovăie în cele ale virtuții“[116]. Domnul Iisus Hristos, Pelerinul nevăzut și necunoscut, dar simțit, de la Care

[112] **Ibidem**, p. 19.
[113] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 145.
[114] Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 84.
[115] Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 119.
[116] Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 299.

ne vine tot ajutorul, „crește împreună cu vârstele duhovnicești ale celor ce se nevoiesc“[117]. Pe măsura înaintării noastre duhovnicește, prezența Sa devine tot mai efectivă, culminantă, covârșitoare, până când din musafir devine prezență permanentă și aducătoare de fericire duhovnicească nepieritoare[118].

Roadele virtuților

Sfântul Grigorie Sinaitul vorbește despre „mireasma fiecărei virtuți“[119], o mireasmă ce înfrumusețează viața noastră, o mireasmă duhovnicească bine plăcută lui Dumnezeu.

Virtuțile aduc în sufletul celui ce le practică o „bucurie negrăită“[120], încât acesta suferă „o schimbare minunată și mai presus de cuvânt“[121], astfel încât el uită de trup și de plăcerile sale, îndreptându-și toată atenția și grija sa spre lucrarea și viața mult superioară a sufletului său. El uită aproape în întregime de trebuințele firii sale, fiind preocupat doar să dea glas și împlinire dorului său de desăvârșire, de asemănare cu Dumnezeu, prin virtute. Bucuria pe care o dă lucrarea virtuților sufletului este împreunată cu fericirea și plăcerea nestricăcioasă și este o lucrare

---

117 Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 327.

118 **Ibidem**, p. 327-328: Domnul nostru Iisus Hristos crește împreună cu vârstele duhovnicești ale celor ce se nevoiesc. Când sunt prunci și au nevoie de lapte, se zice că se alăptează El însuși cu laptele virtuților începătoare ale deprinderii trupești, al cărui folos e prea puțin celor ce au crescut cu virtutea și leapădă pe încet pruncia. Când au ajuns la tinerețe și mănâncă mâncarea tare a contemplației fĂpturilor, ca unii ce și-au exercitat simțurile sufletului, se zice că sporește și Hristos cu vârsta și cu harul și șade în mijlocul bătrânilor și le descoperă adâncuri acoperite de întuneric. Iar când au ajuns la bărbatul desăvârșit (Efeseni IV,13), la măsura vârstei plinătății lui Hristos, se zice că vestește El Însuși cuvântul pocăinței și învață popoarele cele ale Împărăției cerurilor și se grăbește spre patimi. Căci aceasta este sfârșitul oricăruia din cei ce s-au desăvârșit în virtuți, ca după ce a străbătut toate vârstele lui Hristos, să ajungă la pătimirea încercărilor (ispitelor), asemenea crucii Aceluia“.

119 Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 121.

120 Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 273.

121 **Ibidem**.

tainică a Duhului Sfânt, în inima iubitorului de virtute[122]. O pace și o mulțumire interioară pe care o trăiește sufletul ostenitorului, o mângâiere lină pe care o aduce lucrarea faptei bine, o bucurie cu atât mai curată și mai intensă cu cât faptele noastre bune sunt mai multe și tot mai desăvârșite. O stare dumnezeiască, picurată și apoi revărsată în sufletul nostru.

După roadele lor, putem distinge virtuțile adevărate și mântuitoare. Rodul esențial al acestora este **starea de nepătimire**. Virtuțile care nu conduc spre aceasta sunt doar „părute“ și în realitate deșarte și mincinoase[123].

Darul sau rodul suprem pe care îl procură virtuțile este **îndumnezeirea**, pe care o dobândim atunci când va vrea Dumnezeu să ne introducă în tainele Sale, în slava Sa[124].

Lucrarea virtuților este operă a omului în trup. Săvârșirea lor încetează odată cu viața aceasta. Dincolo, însă, „nu vom înceta să pătimim îndumnezeirea după har, ca o răsplată pentru ele“[125].

***

A vorbi despre virtute este un lucru frumos și bun, dar a lupta pentru ele este mântuitor, căci Dumnezeu prețuiește ostenelile și lacrimile pentru ele, nu cuvintele înalte și meșteșugite. Jertfa plăcută Lui și bine primită sunt nevoințele, suspinele și lacrimile după ele. Sau, cum spune Sfântul Isaac Sirul, „de nu ai fapte, să nu vorbești despre virtuți. Căci mai cinstite sunt înaintea Domnului

[122] **Parafrază în 150 capete...**, p. 306.
[123] Teognost, **despre făptuire, contemplație și preoție**, în ***Filocalia...***, volumul 4, p. 283.
[124] Sfântul Grigorie Palama, **Ale aceluiași: cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină**, în ***Filocalia...***, volumul VII, p. 286-287.
[125] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 89.

necazurile cele pentru El, decât orice rugăciune și jertfă. Și mirosul sudorii lor e mai presus de toate aromatele (...). Darurile drepților sunt lacrimile ochilor lor. Și jertfa primită a lor sunt suspinele din privegherile lor“[126].

Precum există o cădere pe o scară nevăzută a păcatului, până în zonele cele mai întunecoase, abisale, ale vieții și lumii, o coborâre în sfera tenebroasă a răului și a formelor înfricoșătoare pe care el le îmbracă, tot așa există un urcuș către lumină și Soarele Dreptății, către seninătatea raiului virtuților, o scară nevăzută a acestora. Urcușul ei, greu la început, devine apoi ușor și plăcut, conducând spre culmile cele mai senine ale vieții acesteia, dar și a celei viitoare, fericite și fără de apus. În acest urcuș, omul este ajutat de firea sa, pe care trebuie să o spiritualizeze continuu, de îngeri, care îl conduc, pe măsura eforturilor sale, spre capătul cel de sus al scării, și de Dumnezeu, Care îl ajută și îl așteaptă, răsplătindu-i cu dragoste și bunătate ostenelile și încununându-i aceste eforturi ale sale.

Omul este, deci, liber să aleagă care cale va voi el să o urmeze, spre progresul său duhovnicesc și spre desăvârșirea sa, o cale aspră, ostenitoare, dar la capătul căreia ne așteaptă Însuși Domnul, încoronând eforturile noastre. El este liber, însă, și să urmeze, dacă va vrea, și calea largă a lumii acesteia, cu toate ispitele ei, tulburătoare și distrugătoare a liniștii duhovnicești, o cale a bucuriilor trecătoare și a fericirii aparente, dar care se dovedește până la urmă a-l arunca în sferele inferioare ale vieții umane, în zona biologicului, animalicului. O cale care sub aparenta fericire, este o cale a tristeții și durerii veșnice, o lume rece a iubirii de sine și a urii aproapelui, al cărei punct final este moartea sufletească și cea veșnică.

---

[126] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 210.

Viața creștină se justifică și se dovedește a fi autentic înțeleasă în măsura în care se dovedește a fi o luptă de dobândire a virtuților, de a pătrunde și înainta neîncetat în această împărăție a binelui, a luminii, a iubirii. Întrebându-se: „Ce este viața noastră?“, Ava Dorotei răspunde: „Viața noastră sunt virtuțile“[127]. Numai trăirea în registrul lor și hrănirea sufletului nostru cu ele ne face să ne dovedim cu adevărat raționali, „cunună a creației“ și să trăim viața în adevărata și cea mai înaltă dimensiune a ei - cea duhovnicească.

Omul duhovnicesc experiază în viața sa adevărul de nezdruncinat că adevărata bogăție, care nu piere niciodată, este cea duhovnicească și că în comparație cu „mulțimea aurului“ și cu bogăția materială, „virtutea este cu mult mai vrednică de cinste“[128]. Virtuțile, ne învață Sfântul Isaac Sirul, „sunt mai presus de toate comorile lumii. Și cel ce le-a dobândit pe acestea în lăuntrul lui, Îl află pe Dumnezeu“[129].

Viața însăși trebuie să fie o luptă continuă pentru apropierea de Părintele nostru Cel ceresc, de împărăția și bunurile fără de seamăn pe care El le-a promis sfinților, iar în această luptă virtuțile constituie „calea împărătească“ a acestui itinerariu spiritual. O cale și un drum primejduit de tot felul de ispite și capcane care încearcă să ne atragă și să ne scufunde în bezna păcatului și a morții sufletești și veșnice, dar care odată parcursă până la capăt duce spre fericirea veșnică în lumina cea neapropiată a dumnezeirii.

Omul este, pentru Părinții duhovnicești, o casă a virtuților. O casă care trebuie sădită pe pământ tare, pentru ca ploile ispitelor, ce se abat asupra ei, să nu o distrugă. Temelia acestei case, spune Sfântul Petru Damaschinul, este credința. Zidarul este dreapta

[127] Ava Dorotei, **op. cit.**, 563.
[128] Nil Ascetul, **op. cit.**, p. 217.
[129] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 45.

socotință sau discernământul, care temeluiește această casă drept, ferindu-o să se încline sau să se prăbușească într-o parte sau alta. Cărămizile sau pietrele din care este construită această casă sunt poruncile și virtuțile. Lutul folosit de zidar este „pământul smereniei“, care are puterea să unească și să țină unificată cu celelalte pietre ale virtuților fiecare nouă virtute adăugată la acest edificiu duhovnicesc. Odată pus acoperișul - dragostea desăvârșită - în această casă intră Însuși Stăpânul lumii, tainicul Musafir al vieții noastre, Pelerinul cel mai apropiat și mai interior sufletului nostru decât el însuși. El intră și sfințește această casă, această Biserică a sufletului nostru, iar roadele acestei sfințiri de taină sunt pacea, liniștea, mângâierea, bucuria, fericirea, lumina și îndumnezeirea[130].

---

[130] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 157.

CUNOAȘTEREA ȘI CREDINȚA ÎN DUMNEZEU - ÎNTRE DISCURS ȘI EXPERIENȚĂ

În calitate de creatură și chip al lui Dumnezeu, omul poartă în sine un dor divin, este însuflețit de „pasiunea divinului“[131]. Toate actele sale și de fapt întreaga sa viață este o încercare de a da „răspuns bun“ la dialogul dragostei, inițiat de Dumnezeu, spre mântuirea noastră.

Între Dumnezeu și om există un act de comuniune reciprocă, bazat pe o complementaritate ontologică. Dumnezeu-Iubire Se descoperă pe Sine, împărtășind creaturilor Sale reflecții ale iubirii Sale intratrinitare. La rândul său, omul are nevoie de această iubire pentru a exista și a-și împlini vocația sa, de a se odihni în oceanul sau abisul (adâncul) iubirii divine desăvârșite. Dorința umană de cunoaștere a lui Dumnezeu, de a-și cunoaște Creatorul și Purtătorul ei de grijă, exprimă tensiunea dintre uman și divin, exprimă dorul natural al omului de absolut, dorul de împlinire într-o ordine spirituală superioară, calea realizării acestuia fiind cea a contemplației suprafirești.

Problema cunoașterii lui Dumnezeu este, astfel, pentru spiritualitatea ortodoxă, una presantă, existențială, de gradul și intensitatea ei depinzând, pe de o parte, amploarea eforturilor ascetice ale credinciosului, iar pe de altă parte, dobândirea mântuirii, căci înaintarea în cunoașterea lui Dumnezeu, realizată

[131] Preot D. Stăniloae, **Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama, cu patru tratate traduse**, Ediția a doua, cu o prefață revăzută de autor, Editura Scripta, București, 1993, p. 199.

printr-o lucrare ascetică tot mai accentuată, este totodată un progres duhovnicesc. Starea lor culminantă este cunoașterea experimentală sau cunoașterea-unire.

Însă, specific spiritualității răsăritene este cadrul în care vorbește despre această cunoaștere. Pentru Răsăritul ortodox, ea este legată de efortul ascetic al credinciosului și depinde direct de iubirea de Dumnezeu. Pentru evlavia ortodoxă, cunoașterea lui Dumnezeu nu este o problemă de speculație teologică, ci de viață creștină, o problemă de asceză și nu de teorie, de lucrare și nu de speculație; ea implică deschidere și dialog, întâlnire și unire cu El, în spațiul chenotic al iubirii. Problema cunoașterii lui Dumnezeu nu este, deci, una de gnoză, ci de trăire, de spiritualitate. A cunoaște pe Dumnezeu înseamnă, pe treptele cele mai înalte ale teologiei, a sesiza, a experia prezența Sa, înseamnă a te întâlni și uni cu El, a-L iubi și a I te dărui integral Lui.

De aceea, spiritualitatea ortodoxă nu vorbește despre cunoaștere ca de un simplu act cognitiv, izolat, ci de o cunoaștere experimentală, pe care o leagă permanent de trăire și o identifică, pe treptele ei superioare, cu unirea cu Dumnezeu în lumină și iubire.

Cunoaștere și necunoaștere, știință și neștiință

Premiza cunoașterii lui Dumnezeu o constituie actul de revelare iubitoare din partea Sa sau chenoza Sa revelațională voluntară[132]. La baza teologiei și spiritualității ortodoxe în privința cunoașterii lui Dumnezeu, a gnoseologiei ortodoxe, stă distincția dintre ființa și lucrările lui Dumnezeu sau, în limbaj dionisian, distincția dintre „uniri“ și „distincții“.

Părinții filocalici, ca de altfel întreaga spiritualitate

---

[132] Idem, **Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur**, în „Ortodoxia“, anul IX (1957), nr. 4, p. 562.

ortodoxă, exprimă, în baza acestei distincții generale, pe de o parte incognoscibilitatea ființei divine, iar pe de altă parte, posibilitatea de cunoaștere a lucrărilor Sale. În ființa Sa, Dumnezeu este incognoscibil, insondabil, inefabil. Ceea ce ajunge până la noi și cunoaștem, nu este ființa Sa, pe care, potrivit lui Dionisie Areopagitul nu o cunosc nici măcar ierarhiile cerești[133], ci „bunăvoirile“, „trimiterile“, „lucrările“, „energiile“ Sale, „purcederile“, „puterile“ sau „manifestările“ Sale. „Din oceanul de iubire și de lumină al lui Dumnezeu, curg valuri de iubire și raze de lumină noi“[134], sub forma lucrărilor Sale. Dumnezeu este, pentru mintea noastră, „realitatea cea mai paradoxală“[135], de aceea, paradoxul constituie calea cea mai potrivită de exprimare a tainei Dumnezeului Celui viu.

Sfântul Grigorie Palama, teologul prin excelență al cunoașterii lui Dumnezeu, cel care a sintetizat și a dat o expresie clară, definitivă, gnoseologiei creștine răsăritene, arată că Dumnezeu este mai presus de orice teologie pozitivă și negativă, de orice cunoaștere și necunoaștere; este cu totul mai presus de orice nume. Însăși împărtășirea de Dumnezeu, ținta vieții creștine, nu înseamnă unirea cu ființa lui Dumnezeu, ci este, pentru Sfântul Grigorie, denumirea unei lucrări dumnezeiești, lucrarea prin care Dumnezeu ne înalță la tainele cele negrăite[136].

Așadar, într-o privință, Dumnezeu și cele dumnezeiești pot fi cunoscute; în altă privință, nu pot fi cunoscute. Poate fi cunoscut prin cele din jurul Lui; dar nu poate fi cunoscut în ceea ce este El

[133] Dionisie pseudo Areopagitul, **Despre numele divine**, traducere de Cicerone Iordăchescu și Teofil Simenschy. Postfață de Ștefan Afloroaiei, Editura Institutul European, Iași, 1993, p. 50.
[134] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, **Dumnezeu este lumină**, în „Ortodoxia“, anul XXVI (1974), nr. 1, p. 76.
[135] Pr. Prof. D. Stăniloae, **Cunoașterea lui Dumnezeu...**, p. 556.
[136] Sfântul Grigorie Palama, **Tomul aghioritic**, în ***Filocalia...***, volumul VII, p. 476.

Însuși[137]. Cu privire la ființa divină este posibilă o singură cunoaștere adevărată: faptul de a nu fi cunoscută[138].

Ceea ce putem noi cunoaște nu este, deci, ființa, ci lucrările divine creatoare și providențiatoare. În cunoașterea aceasta, omul poate progresa pe măsura împlinii poruncilor, a eliberării de patimi și a dobândirii virtuților, cunoașterea și virtutea fiind cele ce duc la asemănarea cu Dumnezeu.

Dincolo de distincția dintre ființa și razele de iubire ale lui Dumnezeu, ceea ce subliniază însă în mod constant spiritualitatea ortodoxă este caracterul de taină, apofatic al dumnezeirii. Taina sau misterul divinității nu poate fi epuizat niciodată. Dumnezeu rămâne mereu, oricât am progresa în cunoașterea despre El, un „Dincolo“, nu în sensul panteist, al depărtării Sale de lumea Lui, ci un „Dincolo“ iubitor, „o altă iubire“, care ne cheamă mereu să progresăm și mai mult și să urcăm tot mai deplin în iubirea și unirea cu El. E un „Dincolo“, în mod paradoxal în adâncul nostru de taină, Care ne cheamă să transcendem ordinea creată, finită, pentru a ne înălța mereu spre o tot mai autentică iubire și cunoaștere a Lui Însuși și a tuturor celor ce există în și prin El.

Felurile sau etapele cunoașterii lui Dumnezeu

Părinții filocalici se pronunță foarte nuanțat în problema cunoașterii lui Dumnezeu, întâlnindu-se în scrierile ascetice răsăritene adevărate pagini de epistemiologie creștină. Specificul spiritualității ortodoxe îl constituie, însă, modul în care a reușit să

[137] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a patra**, în ***Filocalia...***, volumul II, p. 125.

[138] Idem, **Ambigua. Tâlcuiri ale unor locrui cu multe și adânci înțelesuri din sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul**. Traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 206.

transforme o problemă de speculație, într-una de trăire, de simțire și experiere a lui Dumnezeu, în universul spiritual al virtuților creștine.

Acești Părinți cu viață îmbunătățită dezvoltă o adâncă epistemologie, în centrul căreia nu se află omul, ci Dumnezeu. Metodele de cercetare și investigare nu sunt exclusiv cele raționale sau discursive și, deci, imperfecte și limitate, ci deschise și desăvârșitoare. Scopul acestor demersuri nu îl reprezintă, ca în cunoașterea rațională, egocentrismul, ci mântuirea sufletului. Pentru literatura ascetică, idealul oricărei cunoașteri nu îl constituie speculația sau teoria, ci unirea cu Dumnezeu, iar metoda specifică de înaintare în această cunoaștere și unire este credința, dezvoltată în virtuți.

Referirile sau considerațiile strict teoretice nu preocupă în mod deosebit scrisul duhovnicesc al Răsăritului ortodox, deși nu lipsesc cu desăvârșire. Însă ideea dominantă este aceea a modului în care cunoașterea umană poate conduce spre contemplarea lui Dumnezeu sau care sunt etapele ce trebuie urmate în acest itinerariu, mai întâi rațional și apoi, pe măsura dezvoltării sale, duhovnicesc.

Așa cum este ea înțeleasă de către Sfântul Isaac Sirul, cunoașterea este sădită în firea noastră de Dumnezeu și înseamnă nu doar analizarea lucrurilor și existențelor naturale, ci discernământ sau deosebire între bine și rău, între caracterul pozitiv sau negativ și malefic al celor ce le-am cunoscut. O primă idee, cu privire la cunoașterea naturală a lui Dumnezeu, pe care o subliniază scriitorii filocalici, este valoarea ei pozitivă. Părinții filocalici, cei care au explicitat atât de practic și de clar urcușul duhovnicesc al omului, prin curățirea de patimi și prin dobândirea virtuților, vorbesc adeseori despre neștiință, uitare și nepăsare, ca de „cei trei uriași

puternici ai diavolului"[139].

Spiritualitatea ortodoxă consideră **neştiinţa** sau **ignoranţa** cauze fundamentale ale căderii în păcate şi în patimi, alături de uitare. Însă această neştiinţă, care ne privează de cunoaşterea adevărului, este, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, de două feluri: una **vrednică de osândă şi pedeapsă**, iar alta **nevinovată**. Cea osânditoare atârnă de liberul nostru arbitru şi este definită a fi „neştiinţa cu privire la virtute şi la evlavie"[140]. Cea nevinovată nu depinde exclusiv de noi şi este „neştiinţa cu privire la acele lucruri, câte, vrând să le cunoaştem, nu le cunoaştem"[141]. În timp ce una înseamnă imposibilitatea de a cunoaşte totul despre toate, cea rea echivalează cu refuzul de a ne conforma viaţa duhovnicească potrivit normelor creştine.

Dacă neştiinţa ne privează de cunoaşterea lucrurilor, în general şi a adevărurilor mântuitoare, în ceea ce priveşte viaţa noastră duhovnicească, păcatul ne îndepărtează cu totul de adevăr şi de Adevărul ultim, aşezând pe sufletul şi mintea noastră o ceaţă şi o negură şi ridicând în calea noastră spre Dumnezeu un zid, posibil de spulberat doar prin actul pocăinţei autentice.

Dintre aceştia trei, neştiinţa premerge tuturor relelor[142]. De aceea, Părinţii o condamnă, considerându-o o lucrare diavolească, prin care suntem orbiţi şi îndepărtaţi de Dumnezeu. Sfântul Marcu Ascetul numeşte neştiinţa „iad", pentru că este la fel de întunecoasă ca şi iadul şi tot în acest sens trebuie înţelese cuvintele Părinţilor despre „ceaţa patimilor" sau „noaptea patimilor", care este „întunericul neştiinţei" şi care întunecă raţiunea şi simţirea.

---

[139] Sfântul Marcu Ascetul, **Epistolă către Nicolae Monahul**, în ***Filocalia...***, volumul I, p. 401.

[140] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Întrebări, nedumeriri şi răspunsuri**, în ***Filocalia...***, volumul 2, p. 248.

[141] **Ibidem**.

[142] Idem, **Despre cei ce cred că se îndreaptă din fapte**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 290.

Sfinții Părinți vorbesc despre mai multe feluri de cunoaștere, ceea ce constituie tot atâtea trepte ale ei: **cunoașterea naturală** și o **cunoaștere duhovnicească**. Cea naturală și rațională are caracterul de știință și este o cunoaștere relativă, după fire, potrivnică credinței, deșartă, demagogică, trupească; cea duhovnicească este o cunoaștere bună, prin lucrare, prin trăire sau experiență, mai presus de fire, vedere, teologie și unire cu Dumnezeu.

Dincolo de aceste delimitări și distincții, însă, problema se reduce în esență, la cunoașterea naturală, rațională, științifică, a realităților contingente și a lui Dumnezeu și cunoașterea duhovnicească a lumii și a Creatorului ei.

Teodor al Edesei vorbește despre o cunoaștere îndoită: **naturală** sau **după fire** și **mai presus de fire sau supranaturală**[143]. Cunoștința după fire este cea pe care o poate dobândi sufletul prin cercetare și căutare, prin folosirea puterilor naturale ale firii. Tot el învață că această cunoaștere naturală este **îndoită**. Una e **simplă**, atunci când cel ce filosofează despre lucrurile spirituale, nu le cunoaște prin experiență directă, nemijlocită. Cunoștința aceasta, primită prin intermediul simțurilor, trupească, este îndoielnică, înșelătoare, diavolească. Ea este mincinoasă, pentru că consideră că știe cele ce niciodată nu le-a știut. Ea este mai rea decât neștiința, „ca una ce nu vrea să primească de la vreun învățător îndreptare pentru că își închipuie că e dreaptă. Ea e cea mai rea neștiință[144]. Cealaltă este o **cunoștință cu lucrul** sau **cunoștință însuflețită**, prin trăire, prin experiența personală a credinciosului. Ea este clară, limpede și sigură, în afară

---

[143] Teodor al Edesei, **Cuvânt despre contemplație**, în ***Filocalia...***, volumul 4, Editura Harisma, București, 1994, p. 225.

[144] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**, în ***Filocalia...***, volumul 3, p. 327.

de orice nesiguranță sau îndoială. La ea nu se mai ajunge prin intermediul simțurilor trupului, ci prin suflet și mai ales prin facultățile lui.

Sfântul Maxim vorbește, la rândul său, despre o **cunoaștere senzorială**, naturală; una **spirituală**; și o **cunoaștere mistică**[145] sau despre o **cunoaștere naturală** și o **cunoaștere duhovnicească** a lui Dumnezeu.

Cunoașterea rațională are **caracterul de știință** și tinde la înlăturarea ignoranței și a neștiinței naturale, iar cea de-a doua este **practică și lucrătoare**, procurându-ne, prin experierea virtuților, cunoașterea adevărată a rațiunilor lucrurilor. Cunoașterea cu caracter de știință este **relativă**, constând din raționamente, spre deosebire de cunoașterea experimentală, trăită, dobândită prin experiența directă a realității înțelese, singura care procură o cunoaștere reală, adevărată.

Calea **naturală** sau **catafatică** de cunoaștere a lui Dumnezeu este o cale **rațională**, **deductivă**, **discursivă** și are un pronunțat caracter antropocentric. În cadrul acestei cunoașteri naturale, Sfântul Grigorie Palama delimitează o **cunoaștere trupească** și una **sufletească**. Aceasta este, de fapt, o **cunoaștere pozitivă** sau **afirmativă** a lui Dumnezeu. La baza ei stau cunoașterea Lui din raționalitatea creației și prin înțelesurile duhovnicești, înalte ale Sfintei Scripturi și echivalează, mai mult cu dobândirea certitudinii evidenței, a prezenței și lucrării lui Dumnezeu în lume și în sufletul nostru. Această cunoaștere pozitivă este treaptă către o cunoaștere mai accentuată a lui Dumnezeu, o **cunoaștere negativă, apofatică, tainică** a misterului divin, experimentală, trăită ca unire cu Dumnezeu, în stare de rugăciune

[145] Hans Urs von Balthasar, **Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur**. Traduit de l'allemand par L-Lhaumet et H.-A. Prentout, Aubier, Paris, 1947, p. 218.

curată.

Într-un alt loc, Calist Catafygiotul arată că, deși această cunoaștere este una și unitară, modurile cunoașterii sau ale ajungerii la cunoașterea lui Dumnezeu sunt trei: **în trup**, **în suflet** și **în duh**. Prin ele, contemplativul începe să deosebească între bine și rău: cunoașterea sufletului ajungând prin aceste moduri să se înalțe deasupra a tot ceea ce este mărginit și are un sens limitat, înaintând spre o cunoaștere tot mai intensă a lui Dumnezeu[146].

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că această cunoaștere naturală a lui Dumnezeu este treapta premergătoare, absolut necesară contemplației mistice și are în centrul ei sesizarea raționalității creației și înțelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi.

Cursele sau capcanele duhovnicești ale cunoașterii raționale

Cunoașterea naturală este **nedeplină, incompletă, analogică** și, de aceea, **neclară** și **simbolică**. Acestei cunoștințe analogice, dobândită în cadrul cunoașterii naturale despre Dumnezeu, îi este superioară înțelegerea, simțirea prezenței și lucrării Lui, care este „o cunoștință simplă și unitară despre El, răsărită din lucruri. Însă și aceasta este inferioară cunoașterii prin vedere sau experierii lui Dumnezeu, care este „cunoștința trăită“, ce se ivește după încetarea oricărui raționament sau experienței prin simțire.

Cunoașterea naturală este **tipologică**, bazată pe raționament și înțelegere. La baza ei se află metodele de cercetare deductive, silogistice și de aceea rămâne într-o oarecare măsură exterioară obiectului sau subiectului cunoscut.

---

146 Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre nevoințe**, în ***Filocalia...***, volumul X, p. 333.

Adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, dobândită pe cale naturală depășește - potrivit Sfântului Maxim - orice demonstrație și echivalează, de fapt, cu distingerea clară, nepătimașă, a rațiunilor prime, divine ale creației.

Deci, deși este neclară și insuficientă, cunoașterea sau contemplația naturală este absolut necesară pentru înaintarea omului spre unirea deplină cu Dumnezeu. Ea este o treaptă spre teologia sau cunoașterea tainelor lui Dumnezeu, spre „vederea“ și „simțirea“ lui Dumnezeu. Caracterul acesta pregătitor al cunoașterii naturale îl subliniază și Sfântul Maxim, arătând că „fără contemplația naturală nu se poate susține în nimeni în nici un chip puterea tainelor“[147]. Această cunoaștere „prin raționament“, cum o numește același Sfânt Părinte, este premergătoare experierii lui Dumnezeu. Simțirea lui Dumnezeu urmează înțelegerii Lui.

Sintetizând, așadar, învățătura ortodoxă despre cunoașterea naturală, pozitivă, catafatică, a lui Dumnezeu, putem spune că ea are un caracter antropocentric, rațional, constând din efortul uman de deslușire a existenței și prezenței lui Dumnezeu, din lucrările Sale. Ea depinde, în mod ireductibil, de voința creștinului, de efortul său ascetic, de curățirea de patimi și de dobândirea virtuților.

Cunoașterea aceasta materială și materialistă își are cursele și capcanele ei pentru cel ce înaintează în ea. Mai întâi de toate, ea este limitată, ca și lucrurile ce intră în orizontul cercetării și aprofundrii sale. Ispita de a absolutiza rezultatul eforturilor noastre și de a face această treaptă a cunoașterii scop în sine și nu etapă spre o cunoaștere superioară ei și până la urmă spre adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, este pe cât de periculoasă, pe atât de limitată. Atunci când nu este însoțită de discernământ și de fapte

[147] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 428.

duhovnicești, ea este, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, asemenea unui „**idol fără suflet**“[148]; o simplă teorie, ideologie sau o filosofie, capabile să ofere ocupație minții doritoare de speculație, dar neputincioase în a îndrepta și mântui pe om.

Un alt pericol al acestei cunoașteri teoretice și mai ales atunci când obiectul ei de preocupare îl constituie realitățile spirituale ale credinței, nu îndreptarea noastră, este acela al **demagogiei** sau **vorbirea fără acoperire în conduită și fapte**. Acest lucru vizându-l Sfântul Simeon Noul Teolog, arată că: „Domnul nu fericește pe cei ce învață numai, ci pe cei ce s-au învrednicit mai întâi, prin lucrarea poruncilor, să vadă și privesc în ei înșiși lumina Duhului ce luminează și scânteiază“[149]. De aceea, „e de trebuință - continuă acest Sfânt Părinte - ca cei ce vor să învețe pe alții să fie ridicați mai întâi ei înșiși, cum s-a spus, ca nu cumva, vorbind despre cele ce nu le cunosc, să pierdă, prin rătăcire, pe cei ce se încred în ei și în ei înșiși“[150].

Nu în ultimul rând, o mare primejdie a unei astfel de cunoașteri o poate constitui și **îngâmfarea**. Dacă toate aceste eforturi nu sunt puse în slujba lui Dumnezeu și a semenilor și dacă „nu e ținută în frâu de frica lui Dumnezeu, prin fapte, produce îngâmfare, deoarece convinge pe cel îngâmfat de pe urma ei, să prezinte ca al său ceea ce i s-a dat în dar și să prefacă în laudă de sine dania Cuvântului“[151].

O astfel de cunoaștere se dovedește a fi, până la urmă, una străină și ostilă credinței. Chiar dacă reușește să afle ceva din rațiunile celor ce există, ea nu reușește să distingă Rațiunea lor supremă - Dumnezeu. Chiar dacă înțelege multe din lumea aceasta,

---

[148] **Ibidem**, p. 386.
[149] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete teologice și practice**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 17.
[150] **Ibidem**, p. 18.
[151] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 281-282.

nu înțelege și mult, pentru că nu vede clar în ea pe Creatorul ei. Adevărata cunoaștere, capabilă să ne apropie real de Dumnezeu este cunoașterea duhovnicească, prin lucrare, trăire și experiere.

Luptând la eliberarea de negura neștiinței și întunericul patimilor, această cunoaștere dezbracă mintea de patimi și de înțelesurile pătimașe ale lucrurilor[152] și, înaintând prin împlinirea poruncilor și lucrarea virtuților, condue mintea contemplativului la cunoașterea celor nevăzute și la cunoștința Sfintei Treimi[153].

Cunoașterea naturală sau „după fire“[154] are la bază lucrarea de cercetare și căutarea omenească, prin care omul cunoaște și înțelege mai bine lumea în care trăiește, locul și legăturile sale cu aceasta. Această cunoaștere este una a „sufletului legat de materie“[155] și, de aceea, este guvernată, în plan duhovnicesc, de o imperfecțiune: imposibilitatea de a cunoaște deplin un lucru spiritual, de către unul material. Iar aceasta este datorată incompatibilității metodei de explorare a adevărului, în acest caz de natură spirituală.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbind despre cunoașterea care are caracterul de știință, o consideră a fi o inventariere a rezultatelor făcute de cugetarea omenească și, la modul cel mai înalt, descoperirea rațiunilor lucrurilor. Aceasta, însă, potrivit lui, „nu e de nici un folos, dacă nu tinde spre lucrarea poruncilor“[156].

Aceasta este, încă, o cunoaștere trupească și naturală, ceea ce pentru Părinții duhovnicești înseamnă o cunoaștere realizată exclusiv prin puterile unei minți sau a unei rațiuni care nu este luminată de credință. Într-o astfel de lucrare, principal este efortul omenesc, nu luminarea dumnezeiască.

---

[152] Idem, **Capete despre dragoste. Suta întâia...**, p. 77.
[153] **Ibidem**.
[154] Teodor al Edesei, **Una sută de capete**, în ***Filocalia...***, volumul IV, p. 255.
[155] **Ibidem**.
[156] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta întâia...**, p. 156.

Cunoașterea aceasta naturală sau rațională își are limitele ei, ca una ce vizează în mod deosebit materia și formele ei de organizare și lucrare. Ea nu reușește să spună totul nici măcar despre lumea materială, cu atât mai puțin, despre cea spirituală și despre Dumnezeu. Pentru o rațiune care nu este condusă de lumina și harul suprafiresc al credinței, însăși problema existenței lui Dumnezeu este o incertitudine. Or, paradoxul este acela că o astfel de minte, ocupându-se cu cele materiale, nu reușește să-L descopere pe Creatorul lumii, aflat în ea. Și nu va reuși acest lucru atât timp cât, alături de metodele specifice, nu va recurge și la armele credinței.

Cunoașterea lui Dumnezeu din raționalitatea creației și din Sfânta Scriptură

Lumea sau creația este considerată de Părinții filocalici loc și stare premergătoare vieții veșnice, iar cunoașterea sau contemplarea lui Dumnezeu din creație este treapta premergătoare cunoașterii și contemplării Lui directe.

Pentru Evagrie, cunoașterea lui Dumnezeu din creație sau **theoria fizică** este o treaptă spre contemplarea Lui sau către gnoza spirituală[157]. Tot așa, pentru Sfântul Maxim, ea este începutul teologiei mistice, prin care se descoperă în chip tainic frumusețile cele nevăzute[158].

Ideea fundamentală a spiritualității răsăritene este că „lucrurile ascund în ele rațiuni divine, ca tot atâtea raze ale Logosului sau ale Rațiunii supreme. Cel ce le descoperă din lucruri, suie pe firul lor la cunoașterea lui Dumnezeu și această cunoaștere

[157] Vladimir Lossky, **Vederea lui Dumnezeu**. În românește de Maria Cornelia Oros. Studiu introductiv diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 93.
[158] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 127.

trebuie să anticipeze cunoașterea Lui directă“[159].

Creația are un rol fundamental, fiind indispensabilă omului, nu doar din punct de vedere fizic, material, ci și spiritual. Ea este mediul în care omul își lucrează, cu ajutorul lui Dumnezeu, mântuirea, urcându-i variatele trepte, pe calea rațiunilor lucrurilor. Ea este, prin urmare, absolut necesară desăvârșirii omenești. Dar, în același timp, ea își dobândește adevăratul ei sens în legătură strânsă cu omul, cel care o mântuiește.

Potrivit Sfântul Maxim Mărturisitorul, lumea în ansamblul ei, precum și fiecare lucru creat de Dumnezeu, au o raționalitate, au fost create cu un scop și spre o finalitate. Scopul general al creației, dat încă de la crearea ei, îl constituie îndumnezeirea ei, cu ajutorul omului. În concepția Sfântului Maxim, logosul sau rațiunea fiecărui lucru este tocmai ceea ce rămâne neschimbat în existența lui, iar schimbările pe care ea le parcurge, dar fără a-i fi alterată rațiunea divină sau ființa sa, constituie tropii sau modurile existenței lor[160].

Între Dumnezeu și lume, există o legătură de iubire reciprocă. Logosul este cauza generală și ținta tuturor celor ce există, dar cu toate acestea, între Logosul creator și rațiunile create există deosebirea dintre creat și necreat, dintre Dumnezeu și creatură [161].

Rațiunile lucrurilor sunt, deci, manifestări ale voinței divine creatoare, ideile lui Dumnezeu, modele virtuale sau paradigme ale lucrurilor[162]. Rațiunile **prime**, **naturale** ale lucrurilor ce alcătuiesc

---

[159] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 166.
[160] Idem, **Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu prin care s-au făcut și se refac toate**, în „Ortodoxia“, anul XXXV (1983), nr. 2, p. 174.
[161] Pr. Prof. Dumitru Radu, **Mântuirea - a doua creație a lumii**, în „Ortodoxia“, anul XXXVIII (1986), nr. 2, p. 45.
[162] Pr. Prof. D. Stăniloae, **Dinamica creației în Biserică**, în „Ortodoxia“, anul XXIX (1977), nr. 3-4, p. 283.

creația, au fost, în același timp, rațiuni **divine, duhovnicești**. Rațiunile **particulare** și **inferioare** trebuie să fie suport pentru cele **generale, superioare** și **spirituale** și toate trebuie să ducă spre **Rațiunea supremă**, Logosul dumnezeiesc.

Omul și creația au, în planul iconomiei divine, al veșniciei, o vocație solidară. Descifrând creația, omul se înalță pe sine pe treptele spiritualului, ale duhovnicescului, atrăgând după sine și antrenând lumea într-un dinamism al desăvârșirii, al îndumnezeirii.

În ideea de raționalitate a lumii, în general, și a tuturor elementelor ce o alcătuiesc, sunt cuprinse legăturile și relațiile firești, originare dintre lucruri. Numai Dumnezeu există de la sine și prin sine. Creația și lucrurile ei există în virtutea unei legi interne, manifestată sub forma unei legături interioare între ele. Fiecare lucru creat există pentru și prin altul. Sensul fiecăruia se luminează prin altul. La baza creației stă această raționalitate, această intercondiționare. Fiecare lucru are un sens propriu, o cauză și o finalitate proprie, dar acestea nu sunt înțelese ca ultima realitate, ci în strânsă legătură cu rațiunile celorlalte lucruri. Toate lucrurile, împreună cu rațiunile sădite în ele, au menirea de a participa, alături de om, la epectaza către desăvârșire.

Lumea este pedagog către Hristos[163]. Sensul spiritual al creației este de a fi treaptă spre desăvârșire, prin contemplarea ei dumnezeiască. Cunoașterea și contemplarea în duh a creației descoperă caracterul ei de simbol. Această cunoaștere a lui Dumnezeu prin intermediul creației este o cunoaștere rațională, simbolică, analogică, dar premiză a contemplației spirituale. Ea ne duce la înțelegerea fundamentelor lumii, a raționalității ei, la sesizarea sensului ei de simbol și de etapă spre lumea cerească.

Valoarea lumii de cale spre Dumnezeu este o dovadă că

[163] Idem, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 166.

suprema cunoaștere a lui Dumnezeu nu este un act irațional, ci suprarațional, care se înfăptuiește prin depășirea rațiunii, la un nivel care nu o desființează, ci o implică[164].

Cu toate acestea, Sfântul Maxim Mărturisitorul lasă, totuși, să se înțeleagă că această cunoaștere a lui Dumnezeu din creația Sa sau prin intermediul rațiunilor lucrurilor are un caracter mărginit. Omul, contemplând rațiunile duhovnicești ale lucrurilor, urcă la evidența sau certitudinea existenței lui Dumnezeu, în calitate de Creator și Proniator a toate, dar nu poate să-L cunoască pe acestă cale, în profunzime. Prin rațiunile sădite în ființa ei, lumea este chemată să se înduhovnicească, să se pnevmatizeze, să devină mediu cristalin de reflectare a spiritualului. Creația este chemată, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, să redevină Biserică, așa cum a fost în starea primordială, loc de întâlnire între Dumnezeu - Arhiereul cel veșnic - și om - preotul ei. Alături de cunoașterea lui Dumnezeu din raționalitatea creației, înțelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi este absolut necesară gnozei sau theoriei. Ca și natura, Sfânta Scriptură cuprinde bogate sensuri duhovnicești, ce conduc către realități spirituale mai înalte. Sensul Sfintei Scripturi este peren, ea adresându-se tuturor creștinilor și din toate timpurile; Sfânta Scriptură se constituie într-o „biografie“ a raporturilor noastre cu Dumnezeu[165]. Scriptura este veșnic aceeași și totuși, veșnic nouă, în fiecare moment sau clipă din desfășurarea istoriei creației. Înțelegerea ei duhovnicească îi descoperă sensuri mereu noi, în continuitate cu cele anterioare și legate de treapta de spiritualizare a sufletului care le caută[166].

Prin sesizarea raționalității creației, omul ajunge mai repede la înțelegerea „în duh“ a Sfintei Scripturi. La fel, sensul

[164] **Ibidem**, p. 169.
[165] **Ibidem**, p. 187.
[166] **Ibidem**, p. 188.

duhovnicesc al Sfintei Scripturi îl conduce pe om către o mai rapidă și mai clară descoperire a rațiunilor lumii.

Înțelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi nu implică doar o lectură într-o atitudine evlavioasă a ei, cât mai ales o redescoperire și actualizare a pildelor ei mântuitoare în viața noastră, în contemporaneitate.

De Hristos Cel biblic, credincioșii trebuie să se împărtășească duhovnicește, ajungând la unirea cu El, prin Taina Sfintei Euharistii. Prin aceasta, El ia chip deplin în fiecare credincios. Prezența Lui devine simțită cu intensitate, faptele Lui devin actuale, iar cuvintele Lui devin personale, în sensul că se adresează persoanei concrete, fiecăruia dintre noi.
Atunci, credinciosul poate spune că nu mai trăiește el, ci Hristos trăiește în el.

Pentru a ajunge, însă, la simțirea tainei Dumnezeului Celui viu, trebuie să ne ridicăm, nu numai peste ceea ce este mărginit și limitat, dar chiar și deasupra sensurilor înalte ale creației și ale cuvintelor cuprinse în natură și Scriptură.

Cunoașterea naturală, având un caracter mărginit, rațional, nedeplin, este inferioară credinței, căci, spre deosebire de aceasta, credința „cere un cuget curat și simplu, care e străin de orice meșteșugire și de căutare prin metode“ [54]. Sfântul Marcu Ascetul arată că altceva este cunoștința lucrurilor și altceva cunoașterea adevărului. Pe cât se deosebește soarele de lună, pe atât e mai de folos a doua decât cea dintâi[55].

Această primă treaptă a cunoștinței, ce se mișcă exclusiv în lumea finită, ascultă de poftă de aceasta este condamnabilă și potrivnică nu numai credinței, ci și oricărei lucrări bune[56]. Ea răcește sufletul de faptele alergării pe urmele lui Dumnezeu. Datorită caracterului limitat al ei, Sfântul Isaac o consideră opusă credinței. Credința este față de aceasta o dezlegare, o eliberare de

legile cunoașterii naturale.

Această pseudo-cunoaștere sau cunoștință deșartă, arată scriitorii filocalici, „se învârte în uneltiri și viclenii în toate lucrurile ei“[57]. Ea îngâmfă pe om, căci umblă în întuneric și „vrea să adeverească cele ale ei după asemănarea celor de pe pământ, necunoscând că este ceva mai înalt decât ea“[58]. Cei conduși de ea „sunt răpiți de mândrie, pentru că sunt pe pământ și-și potrivesc viețuirea lor cu cele dorite de trup și se reazemă pe faptele lor și nu cugetă în mintea lor la cele necuprinse. Și pătimesc acestea tot timpul cât sunt purtați pe valurile acestea“[59].

Sintetizând treptele cunoașterii, Sfântul Isaac Sirul face referire la o **cunoaștere trupească**, o **cunoaștere sufletească** și o **cunoaștere duhovnicească**; sau o **cunoaștere naturală**, una **duhovnicească** și una în sens de depășire a acestora și de **vedere a slavei lui Dumnezeu**.

Cunoașterea naturală sau trupească are drept cauză „cercetarea continuă și învățătura sârguincioasă“[167]; cea sufletească se naște din „buna viețuire și din cugetarea credincioasă“[168], iar vederea lui Dumnezeu este un dar special „rânduit numai pe seama credinței“[169].

Cunoașterea naturală, chiar dacă se înalță la sesizarea rațiunilor duhovnicești ale lucrurilor și la dobândirea discernământului duhovnicesc, este deșartă, ca una ce este „goală de orice grijă de Dumnezeu și aduce o neputință rațională în cugetare, punându-o sub stăpânirea trupului“[170]. Grija ei se mișcă exclusiv în lumea aceasta văzută și de aceea ea „răcește sufletul de faptele alergării pe urmele lui Dumnezeu“[171].

---

[167] Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre nevoinț**e, în ***Filocalia...***, volumul X, p. 340.
[168] **Ibidem**.
[169] **Ibidem**.
[170] **Ibidem**, p. 330.
[171] **Ibidem**.

Când se întoarce dinspre lume și dinspre cele materiale spre sufletul său și spre cele spirituale și caută să le cunoască și să le înțeleagă pe acestea prin post, rugăciune, milostenie, citirea Sfintei Scripturi, fapte bune, creștinul dobândește cunoștința sufletească. Aceasta este, încă, „trupească și compusă“, ca și nivelul duhovnicesc al celui ce a dobândit-o: el nu s-a detașat încă total de lume și nu a tăiat deplin legăturile pătimașe cu ea. Acest fel de cunoaștere „încăzește prin alergarea grăbită pe calea celor ce țin de credință“[172].

Cunoașterea duhovnicească, o cunoașterea mai presus de cunoaștere și știință mai presus de știință

Superioară cunoașterii naturale este **cunoașterea în duh** sau **duhovnicească**, pe care Sfântul Isaac o consideră „minune înfricoșătoare“ și „taina tainelor“[173], iar Calist Catafygiotul o numește „înțelepciune dumnezeiească“[174]. Ea este singura care ne poate conduce către cunoașterea adevărată, sigură și dobândește evidență și certitudine pe măsura eforturilor noastre ascetice, fiind o cunoștință din fapte, experimentală, care se înfățișează sub forma unui „suiș către necunoscutul dumnezeiesc“[175], a „unui suiș spre unire“[176].

Părinții duhovnicești acordă o valoare deosebită acestei cunoașteri. Sfântul Maxim consideră că viața duhovnicească, pe treptele ei superioare, este o lucrare contemplativă. După curățirea

---

[172] **Ibidem**, p. 336.
[173] Sfântul Simeon Noul Teolog. **Imnele iubirii dumnezeiești**, în volumul Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de teologie dogmatică ortodoxă**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 344.
[174] Sfântul Grigorie palama, **Tomul aghioritic...**, p. 477.
[175] Vladimir Lossky, **Teologia mistică a Bisericii de Răsărit**. Traducere, studiu introductiv și note Pr. Vasile Răducă, Editua Anastasia, f.a., p. 57.
[176] **Ibidem**, p. 67.

de patimi, făptuitorul devine omul contemplației, al cunoștinței - *γνωστικος* sau, pe treptele cele mai înalte - *θεωρετικος*, un contemplativ.

Această cunoaștere supranaturală, o completează pe cea naturală, indirectă. Condițiile ei sunt, din partea credinciosului - izbăvirea de patimi, curățirea inimii și rugăciunea curată, iar din partea Lui Dumnezeu, harul Său necreat.

"Teologia afirmativă exprimă fărâmile ce se pot prinde din „ființa" adevărului. Teologia negativă, conștiința sau evidența că aceste fărâme nu sunt totul, că prin ele nu s-a terminat cunoașterea adevărului. Ea exprimă conștiința sau evidența misterului inepuizabil, care e ca atare izvorul inepuizabil al adevărurilor ce se vor cunoaște în viitor. Teologia afirmativă face bilanțul celor cunoscute până acum. Teologia negativă dă asigurări pentru cunoașterea viitoare"[177]. Între cele două forme de teologie sau de exprimare a tainei divine trebuie făcută o sinteză, iar aceasta nu o poate realiza decât cunoașterea duhovnicească, experimentală a lui Dumnezeu, singurul mod de a cerceta acest infinit de sensuri.

Cunoștința duhovnicească se naște din credința simplă, ca o adeziune la adevărurile revelate și conduce către credința adevărată sau din vedere, la contemplație.

Ea are la bază **teama** sau **frica de Dumnezeu**. Între acestea două, există o relație interoară. Temerea de Dumnezeu - consideră Sfântul Maxim - este primul dar, ce-l dobândim noi de fapt, dar pe care Sfânta Scriptură l-a așezat la urmă. Ea este „începutul înțelepciunii. Pornind de la ea, ne urcăm înțelegerea spre ținta înțelepciunii. Iar după ce am dobândit-o pe aceasta, ne aflăm în imediata apropiere de Dumnezeu Însuși, nemaiavând decât înțelepciunea ca mijlocitoare a unirii cu El. Dar - adaugă Sfântul

[177] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 211.

Maxim - este cu neputință să ajungă la înțelepciune cel ce nu s-a scuturat mai înainte prin temere și celelalte daruri intermediare de urdorile neștiintei și de praful păcatelor“[178].

Sfântul Isaac arată că actul credinței ne convinge să credem în Dumnezeu. Ea produce în noi frica; iar aceasta duce la pocăință. Prin această pocăință și prin practicarea virtuților, ia naștere în noi, cunoștința duhovnicească. La fel, Sfântul Marcu Ascetul, spune că fără aducerea aminte de Dumnezeu, nu există cunoștință adevărată. Fără invocarea neîncetată a lui Dumnezeu prin asceză și rugăciune, orice raționament este cunoștință mincinoasă, ce îngâmfă pe om, este ispită diavolească[179].

Frica de Dumnezeu, spre deosebire de frica de lume, care ne stăpânește voința, slăbindu-o, este o forță care ne întărește voința, făcându-ne factori activi în loc de ființe pasive. În ea este o putere de la Dumnezeu Însuși. Căci din ea ni se revelează conștiința unei autorități constituită de o realitate superioară nouă și nu inferioară cum este lumea, conștiința unei autorități pe care nu o putem nesocoti[180].

Tot Sfântul Isaac Sirul definește această cunoștință duhovnicească - „simțirea bunătăților nevăzute și mult covârșitoare“[181]. „Simțirea aceasta înțelegătoare“ naște o altă credință, care nu este contrară celei dintâi, ci o întărește. Dacă prima este o credință din auzire, cea duhovnicească este o credință din vedere, din contemplație.

Cunoașterea duhovnicească adevărată constă în experiența trăită, fiind în afara și deasupra oricărei raționament sau judecăți omenești. Sfântul Maxim o consideră, de aceea, „simțirea Celui

---

[178] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 261.
[179] Sfântul Marcu Ascetul, **Despre legea duhovnicească...**, p. 303.
[180] Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, **Trăirea creștină**..., **p. 36.**
[181] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit**, p. 93.

cunoscut prin participarea la El după har“[182]. Ea înlătură cunoștința cuprinsă în raționament și înțelesuri, ridicându-se atât deasupra teologiei pozitive, cât și celei negative, catafatice sau apofatice, ajungând la simțirea tainică, în stare de extaz, a Celui cunoscut prin participare și prin experiență.

Spre deosebire de cunoașterea relativă, bazată pe raționamente și înțelesuri deductive despre Dumnezeu, lipsite de flacăra simțirii celor cugetate, cunoștința prin trăire, fiind o cunoștință în esența realităților, dă posesiunea adevărului, „prin prezența feței lor, fără raționamente și înțelesuri“[183]. Posesiunea lucrului este dată - spune Sfântul Maxim - numai prin experiență, înțeleasă în sensul de „cunoștință trăită, care se ivește după încetarea oricărui raționament“[184] și prin simțire, ca „participare la lucrul cunoscut, care apare după încetarea oricărei înțelegeri“[185].

La cunoașterea în duh se ajunge atunci când cunoașterea se înalță de la cele pământești, limitate și începe să deprindă o cunoaștere interioară, în rațiunile lucrurilor, ridicându-se deasupra celor materiale, care atrag mintea și o robesc, întipărindu-i formele lor.

Pe treapta cea mai înaltă, cunoașterea lui Dumnezeu este prezentată de Părinții filocalici ca fiind cunoașterea în lumina dumnezeiască necreată, cunoaștere a tuturor în lumină. Pentru spiritualitatea ortodoxă, credința în întâlnirea credinciosului care se roagă neîncetat, cu Dumnezeu, în lumină, în urma unui îndelungat și susținut efort ascetic, este fundamentală[186].

Teologia luminii nu este metaforă, o ficțiune literară și nici

---

[182] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 333.
[183] **Ibidem**, p. 336.
[184] **Ibidem**, p. 333.
[185] **Ibidem**.
[186] Pr. Prof. D. Stăniloae, **Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii ortodoxe**, în „Ortodoxia“, anul XXVIII (1976), nr. 3-4, p. 433.

o simplă doctrină, în sensul de sistem intelectual elaborat, ca modalitate de transpunere în concepte abstracte a realităților experienței și simțirii spirituale[187]. Esența luminoasă a lui Dumnezeu și manifestarea Persoanelor treimice ca lumină, prin lumina la care ajung cei ce s-au dezpătimit, și-au curățit mintea și inima, a fost subliniată în mod explicit de către Sfântul Simeon Noul Teolog și, mai apoi, de Sfântul Grigorie Palama, care i-a dat și o formă teologică definitivă[188].

Aceasta înseamnă, de fapt, cunoașterea slavei lui Dumnezeu sau a manifestărilor Sale izvorâtoare de dragoste și lumină, îndreptate spre lume, spre noi. Părinții vorbesc despre „mistica luminii", în care omul primește lumină, este luminat de Dumnezeu. Sfântul Maxim și Sfântul Simeon Noul Teolog spun că Dumnezeu se împărtășește tuturor, însă fiecare Îl primește și pătimește îndumnezeirea sa, potrivit strădaniilor sale. Această experiență sau trăire a luminii dumnezeiești este paradoxală și inefabilă, trăită pe culmile desăvârșirii ca „beție a luminii"[189]. Sufletul se scufundă în adâncul divin. Își dă seama de adâncul pe care îl reprezintă el însuși, însă un adânc limitat și, de aceea, se adâncește în oceanul iubirii divine, singura care dă sens și scop cunoașterii Lui. Iubirea divină, iubirea supremă și desăvârșită dă semnificație efortului ascetic și gnoseologic al omului. Experiența aceasta este cunoaștere și necunoaștere, în întuneric și în lumină, cunoaștere mai presus de cunoaștere, neștiință desăvârșită, ce depășește orice știință, simțire supradesăvârșită[190].

Această cunoaștere prin experiere și unire a lui Dumnezeu, este o cunoaștere suprarațională, supralogică și supraconceptuală.

---

[187] Vladimir Lossky, **A l'image et a la ressemblance de Dieu**, Aubier, Paris, 1967, p. 63.
[188] Pr. Prof. D. Stăniloae, **Semnificația luminii dumnezeiești...**, p. 443.
[189] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeiești...**, p. 443.
[190] Idem, **Cele 225 de capete teologice (gnostice)**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 50.

Prin ea este simțită prezența neîncetată a lui Dumnezeu, ca Persoană deschisă ființial spre comuniune și iubire. Această cunoaștere nu are un caracter rațional, intelectual, ci de „simțire înțelegătoare“. Cunoașterea aceasta experimentală, a simțirii prezenței lui Dumnezeu în creație și în viața noastră are, la început, un caracter inteligibil, putând fi exprimat, chiar dacă insuficient, în termenii teologici afirmativi sau negativi. Dialectica acestei cunoașteri exprimă același paradox. Neștiința în sens de depășire a oricărei cunoașteri, se transformă în supraconștiința prezenței și simțirii tainice a harului; logicul face loc supranaturalului, tainicului; întunericul devine lumină. Potrivit Sfântului Grigorie Palama, teologul luminii dumnezeiești, cunoștința oferă oamenilor duhovnicești o lumină tainică, pe care mintea o vede în contemplație, în rugăciune. Cunoașterea lui Dumnezeu, așa cum o înțelege spiritualitatea ascetică răsăriteană, este împărtășirea de Dumnezeu. Ea culminează în unirea cu El, ca grad suprem de îndumnezeire a ființei umane, trăită de subiectul uman ca o scufundare în infinitatea lui Dumnezeu, în oceanul iubirii Lui nemărginite.

Sfântul Simeon descrie astfel această cunoaștere prin unirea cu lumina dumnezeiască: „Cei ce se apropie și nu o văd decât în parte sunt înspăimântați, înțelegând nesfârșirea și necuprinderea celor ce le văd. Căci, pe măsură ce pătrund în lumina cunoștintei, primesc cunoștința neștiinței lor. Dar când realitatea spirituală le apare încă în chip neclar și li se arată ca într-o oglindă și e luminată numai în parte, ea va binevoi să se facă văzută și mai mult și să se unească prin împărtășire cu subiectul iluminat, luându-l întreg în sine, când acest subiect va fi scufundat întreg în adâncul Duhului ca în sânul unui abis de nesfârșite ape luminoase, atunci el urcă în chip negrăit la desăvârșita neștiință, ca unul ce a ajuns mai presus

de toată cunoștința“[191].

Ajunși la această înălțime duhovnicească, „văzătorii - spune Calist Catafygiotul - contemplă pe Dumnezeu într-un chip fără chip și într-o frumusețe mai presus de lumină, nematerială și necompusă, în fața Lui atotsimplă; ei văd unitar pe Unul, încununat de bunătăți nesfârșite, împodobit cu splendori nenumărate, luminând toată mintea cu razele unei frumuseți strălucitoare; contemplă fericirea negrăită și de nepovestit, izvorul bunătăților și frumuseților, belșugul nesecat pururea țâșnitor, visteria mai presus de plinătate, fără fund, nedeșertată a slavei, care umple cu covârșire mințile cele fără ochi de o mare desfătare“[192].

La fel, Sfântul Grigorie Palama numește această cunoaștere prin lumină - „cunoștință mistică și negrăită a tainelor lui Dumnezeu“[193], căci „lumina cunoștinței, care e procurată de lumina harului eliberează de toată neștiința ce dezbină“[194].
Cuviosul Nichita Stithatul numește această lucrare a minții desăvârșite - „liturghia tainică a altarului ceresc“[195], iar Cuviosul Isaia Pusnicul vorbește de o adevărată răstignire și moarte mistică a minții cu Hristos, până la învierea și odihna ei.

Această cunoaștere în lumină și prin iubire a lui Dumnezeu stă la baza apofatismului luminii dumnezeiești, un apofatism al vederii mai presus de vedere, un apofatism mai deplin și existențial, al tăcerii, trăit în stare de rugăciune curată[196].

Această cunoaștere interioară, duhovnicească este o împreună lucrare, o colaborare a minții omenești, eliberată de orice

---

[191] **Ibidem**, p. 55.
[192] Calist Catafygiotul, **op. cit**, p. 465.
[193] Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama...**, p. 183.
[194] **Ibidem**, p. 177.
[195] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 210.
[196] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 211.

conținut mărginit, cu harul divin. Sfântul Maxim Mărturisitorul insistă asupra acestui sinegism și asupra rolului activ al celor doi factori, arătând că „nici harul dumnezeiesc nu produce iluminările cunoștinței, dacă nu e cineva în stare să primească iluminarea prin puterea naturală, nici capacitatea de primire a acesteia nu produce iluminarea cunoștinței, fără harul care să o dăruiască“[197].

Eliberându-se de cele materiale, cunoașterea duhovnicească este, prin conținutul ei, mai presus de fire și de cunoaștere, o contemplare a celor cunoscute mai presus de simțuri. Cel care a urcat pe această treaptă a cunoașterii, „poate zbura, purtat de aripi, în planurile cele nevăzute și să atingă adâncul mării celei neatinse, pătrunzând cârmuirile dumnezeiești și minunate, cele din firile celor gândite cu mintea și din firile celor supuse simțurilor și cercetează tainele cele duhovnicești, cele prinse printr-o înțelegere simplă și subțire“[198].

Sufletul contemplativului ia formă dumnezeiască și se umple de lumină[199]. Această cunoaștere este, în același timp, necunoaștere, nevedere și teologie. Această cunoaștere prin credință cunoaște adevărurile în ele însele, în semnificația lor duhovnicească și ultimă.

Prin urmare, putem constata că Părinții ascetici nu privesc cunoașterea lui Dumnezeu doar în aspectul ei rațional, de gnoză, ci în esența ei experimentală, de unire cu Dumnezeu, prin depășirea tuturor celor ce pot fi cunoscute, printr-o cunoaștere mai presus de orice cunoaștere sau în neștiința absolută. Pentru Sfântul Isaac Sirul, această vedere sau cunoaștere duhovnicească înseamnă, de fapt, descoperirea Împărăției cerurilor și a lui Dumnezeu din

---

[197] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 328.
[198] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit**, p. 334.
[199] Nichifor din Singurătate, **Cuvânt despre rugăciune al lui Nichifor din Singurătate**, în ***Filocalia...***, volumul VII, p. 14.

lăuntrul nostru. Ea este o stare harică deosebită. Aceasta este **teologia mistică**[200], **cunoștința tainică despre Dumnezeu**[201] sau **mistagogia teologică**[202].

Deci, în cadrul acestei cunoașteri apofatice, tainice, se disting două direcții fundamentale: cea a paradoxului, a antinomiilor supralogice, la care se ajunge în urma unui îndelungat proces ascetic; și alta a experienței directe, personale, a cunoașterii profund existențiale, ce duce la unirea cu Dumnezeu, la răpirea în lumina Sa, prin „pătimirea îndumnezeirii“[203].

Scriitorii filocalici sunt oameni ai virtuților, practicanți, nu doar admiratori ai lor, contemplativi care au ajuns la tainele cele mai înalte. De aceea, ei vorbesc despre **darul** sau **harisma cunoașterii**, dăruită de Dumnezeu celor ce s-au curățit de patimi și au dat expresie în viața lor, virtuților. Pentru ei, treapta supremă de cunoaștere este „sfânta cunoștință cea mântuitoare“, trăită ca o „gustare din dulceața lui Dumnezeu“[204].

Astfel, ajungem în esența gnoseologiei creștine. Spiritualitatea răsăriteană vorbește despre darul sau harisma cunoașterii, ca fiind o stare harică deosebită la care ajung Părinții duhovnicești, ce se îndeletnicesc numai cu rugăciunea curată și neîncetată. În această stare, potrivit lui Calist Catafygiotul, cei îndumnezeiți prin har sau lucrare, „trăiesc cu cele dumnezeiești și cu Dumnezeu ca și cu cele familiare și le cunosc pe acelea așa cum contemplă Dumnezeu într-un chip asemănător, pe cei ajunși în chipul dumnezeiesc și dumnezei și se unește cu ei...“[205].

---

[200] Idem, **Răspunsuri către Talasie**, p. 96
[201] Idem, **Întrebări, nedumeriri și răspunsuri**, în ***Filocalia...***, volumul 2, p. 253.
[202] **Ibidem**.
[203] Drd. Liviu Stoina, **Cunoașterea lui Dumnezeu după învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul**, în „Ortodoxia“, anul XL (1988), nr. 1, p. 123.
[204] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 442.
[205] Calist Catafygiotul, **op. cit.**, p. 520.

Tot în legătură cu darul cunoștinței duhovnicești, cu care Dumnezeu încununează eforturile umane de a-L cunoaște, Părinții filocalici vorbesc despre darurile Duhului Sfânt: al **științei**, al **cunoștinței**, al **înțelegerii** și al **înțelepciunii**.

Oricât ar progresa, însă, contemplativul în cunoașterea și experierea lui Dumnezeu, el păstrează conștiința a două limite: pe de o parte faptul că Dumnezeu rămâne permanent transcendent oricărei cunoașteri omenești; iar pe de altă parte, aceea a caracterului infinit al acestui urcuș, căci conștiința transcendenței infinite a lui Dumnezeu rămâne deasupra oricărui efort de a-L cunoaște[206].

Chiar pe treptele cele mai înalte, cunoașterea experimentală sau simțirea lui Dumnezeu este, în fapt, „o recunoaștere a însăși tainei, o cunoaștere apofatică, o sesizare într-un mod superior a bogăției Lui infinite, căci tocmai de aceea e cu neputință de înțeles și exprimat“[207].

În trăirea sau experierea apofatică a tainei divine sunt cuprinse: conștiința ființei lui Dumnezeu, care depășește orice accesibilitate, experiența lucrărilor Sale, precum și neputința exprimării depline a acestora[208].

Perspectiva ascetică a cunoașterii duhovnicești

Cunoașterea lui Dumnezeu are un caracter pozitiv, creator și, în același timp, progresiv, ea dezvoltându-se în raport cu eforturile noastre ascetice, în vederea dobândirii nepătimirii. Am menționat deja că specificul spiritualității răsăritene, al

---

[206] Hans Urs von Balthasar, **op. cit.**, p. 219.
[207] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, pentru Institutele teologice, volumul 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 117.
[208] **Ibidem**, p. 132.

gnoseologiei ortodoxe, este caracterul ei interiorizat, profund duhovnicesc[209]. Pentru această spiritualitate experimentală, gnoseologicul este fiinţial unit cu eticul[210], astfel încât la cunoaşterea adevărată, deplină, nu se poate ajunge decât pe cale ascetică, experimentală. La vederea lui Dumnezeu sau cunoaşterea prin unire cu Dumnezeu, nu ajunge decât cel în care tot ceea ce este material, limitat, a fost înduhovnicit, pnevmatizat.

Cunoaşterea naturală nu are, deci, un aspect simplu raţional, ci şi o **perspectivă ascetică**. Pentru acest fapt, Teognost consideră cunoaşterea despre Dumnezeu o sinteză a lucrării practice, ascetice a credinciosului, fiind „ştirea neînşelătoare despre Dumnezeu şi despre cele dumnezeieşti, prin care iubitorul de Dumnezeu se înalţă spre îndumnezeirea cu harul Duhului, fără să fie tras în jos de patimi“[211].

Spiritualitatea răsăriteană se deosebeşte de orice alt sistem gnoseologic tocmai prin insistenţa asupra elementului ascetic, în problema cunoaşterii lui Dumnezeu. Întrucât Dumnezeu este Persoană absolută, cunoaşterea Lui este în funcţie de posibilităţile noastre de curăţire de afecţiunea pătimaşă şi oarbă la lucrurile finite[212]. Fără un efort ascetic, eliberator de patimi şi fără experienţa virtuţilor creştine, nu există cunoaştere adevărată. Părinţii răsăriteni au subliniat permanent faptul că actului de revelare sau deschidere spre comunicare şi comuniune a lui Dumnezeu, fiinţa umană trebuie să-i răspundă şi ea prin smerită cugetare, prin „renunţarea la

---

[209] Magistrand N. V. Stănescu, **Progresul în cunoaşterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nyssa**, în „Studii Teologice“, anul X (1958), nr. 1-2, p. 19.

[210] Doctorand Nicolae Fer, **Cunoaşterea lui Dumnezeu la Pseudo Dionisie Areopagitul**, în „Glasul Bisericii“, anul XXX (1971), nr. 1-2, p. 108.

[211] Teognost, **Despre făptuire, contemplaţie şi preoţie** în ***Filocalia...***, volumul 4, Editura Harisma, Bucureşti, 1994, p. 278.

[212] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă...**, volumul 1, p. 123.

mândria de a-L cunoaște prin noi înșine“[213]. Prin această atitudine smerită, ne înălțăm la cotele cele mai înalte ale umanului, ale eticului, până la hotarul dintre marginea firii umane și lucrarea harului dumnezeiesc. Dinamica vieții duhovnicești se oglindește deplin în starea de curăție și cunoaștere a lui Dumnezeu. Înaintarea în virtute conduce către o proporțională cunoaștere a tainelor creștine. Pe treptele cele mai înalte, umanul eliberat de tot ceea ce este patimă sau păcat, devine un mediu de reflectare a divinului, la a cărui cunoaștere și simțire ajunge.

Cunoașterea creștină nu constă în receptarea pasivă a realităților, ci una dinamică, implicând o adevărată transformare, spiritualizare a firii, în vederea receptării și experierii realităților spirituale, existând în acestă privință „o întreagă gradație, atât în ce privește curăția, cât și adâncimea și durata sesizării apofatice a lui Dumnezeu“[214].

În plan duhovnicesc, problema sau condiția esențială a unei cunoașteri și discerneri duhovnicești clare este, pe lângă curățirea de patimi, smerenia sau pocăință. Pri naceasta reușim să ne cunoaștem real mai întâi pe noi înșine și, cunoscându-ne imperfecțiunile pe care le constatăm în viața și cunoștința noastră, încercăm să înlăturăm toate aceste nedeplinătăți și să ne schimbăm viața. Conform acestei noi orientări. Teognost ne spune în această privință: „De voiești cunoștință adevărată și încredințare neîndoielnică despre mântuire, filosofează mai întâi să rupi afecțiunile pătimașe ale sufletului față de trup și golit de împătimirea după cele materiale, coboară în adâncul smereniei, unde vei afla mărgăritarul de mult preț al mântuirii tale, ascuns într-un vas de lut în cunoștința dumnezeiască și făgăduindu-ți de pe

---

[213] Idem, **Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur...**, p. 562.
[214] Idem, **Teologia Dogmatică Ortodoxă...**, volumul 1, p. 119.

acum Împărăția lui Dumnezeu“[215]. Pocăința și smerenia ne ajută să pătrundem în sufletul nostru, să descoperim Împărăția lăuntrică și să ne îmbogățim din această cunoștință și făptuire.

Cu cât cunoaștem mai multe despre Dumnezeu și cu cât pătrundem mai adânc în tainele infinite ale dumnezeirii, cu atât ne smerim mai mult, dându-ne seama de imposibilitatea noastră de a cuprinde și înțelege nemărginitul. De aceea, adevărata cunoaștere duce la o reală smerenie, după cum și smerenia este expresia unei cunoașteri și autocunoașteri mult mai adânci, interioare.

În literatura filocalică, bazată pe o adevărată ordine spirituală, smerenia are o semnificație și valoare pozitivă deosebită, fiind calea adevăratei cunoașteri și autocunoașteri. Dinamismul ei constă într-o cunoaștere deplină a insuficiențelor firii noastre căzute, dublată, însă, de o neîncetată dorință de înaintare, de progres. Cu cât te smerești mai mult, cu atât Dumnezeu îți descoperă mai multe taine, iar aceste descoperiri dumnezeiești sunt prilejuri pentru o nouă și mai adâncă smerenie. „Cunoscând pe Dumnezeu, omul se cunoaște și pe sine. Progresând prin cunoașterea de sine, el trăiește și mai intens iubirea și viața dumnezeiască, pentru că se vede ca chip, ca persoană în comuniune cu Dumnezeu“[216].

În mod paradoxal, adevărata iluminare și adevărata cunoaștere sunt prilej de smerenie adevărată și continuă. Cu cât înaintează în cunoașterea lui Dumnezeu, credinciosul își dă seama cât de puține cunoaște, trăind adâncul sau abisul smereniei. Aceasta este neștiința cea duhovnicească sau mântuitoare, teologia negrăită, neștiința în sens de depășire. Petru Damaschinul spune că întru

---

[215] Teognost, **op. cit.,** p. 272.
[216] Magistrand Dumitru Radu, **Structura actului religios după doctrina ortodoxă**, în „Studii teologice“, anul VI (1953), nr. 3-4, p. 133.

cunoștință multă, cunoaștem că nu cunoaștem[217], iar Sfântul Simeon Noul Teolog arată că sporirea în cunoștința de Dumnezeu se face prilej și pricină a necunoașterii tuturor celorlalte, ba chiar și a lui Dumnezeu[218]. Cunoașterea lui Dumnezeu își păstrează permanent caracterul ei paradoxal. Pe măsură ce credinciosul se înalță către o cunoaștere tot mai adâncă a lucrărilor lui Dumnezeu, se înalță și în înțelegerea tainei Lui de neînțeles[219]. Părinții filocalici vorbesc, pe aceasta treaptă de curățire, despre „sfânta cunoștință“ sau despre darul cunoștintei, tocmai datorită legăturii ei cu rugăciunea.

Curățirea de patimi, eliberarea de păcat și lucrarea virtuților constituie trăsătura și condiția fundamentală a oricărei forme de cunoașteri duhovnicești. „Cel ce caută înțelesurile poruncilor, fără porunci, spune Sfântul Grigorie Palama, dorind să le afle prin învățătură și citire, este asemenea celui ce-și închișuie umbra drept adevăr. Căci înțelesurile adevărului se dăruiesc celor ce se împărtășesc de adevăr. Iar cei neîmpărtășiți de adevăr și neintroduși în el, căutând înțelesurile lui, află pe cele ale înțelepciunii înnebunite“[220].

Pe bună dreptate, se poate spune că adevărul duhovnicesc nu poate fi sesizat și trăit ca adevăr, decât printr-o viață curată. Curăția sufletului luminează mintea și îi lărgesc puterile ei de cuprindere și de înțelegere.

Curățirea pe patimi și curăția vieții sunt doar n aspect al cunoașterii duhovnicești, deoarece viața creștinului înaintează în această cunoaștere potrivit și cu ostenelile sale de dobândire și

---

[217] Sfântul Petru Damaschin, **Din dumnezeieștile învățături duhovnicești ale cuviosului părintelui nostru Petru Damaschinul**, în ***Filocalia...***, volumul 5, Ediția a II-a, Harisma, București, 1995, p. 172.
[218] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete teologice (gnostice)...**, p. 50.
[219] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă...**, volumul 1, p. 125.
[220] Sfântul Grigorie Sinaitul, **Capete foarte folositoare în acrostih**, în ***Filocalia...***, volumul VII, p. 98.

lucrare a virtuților. Viața creștină este centrată pe virtuți, de aceea trăirea ei, la modul propriu, înseamnă viețuirea în acest orizont infinit al virtuților creștine. Fiecare nouă nuanță a virtuților lucrate adaugă și cunoașterii noastre un spor de sesizare și de înțelegere. Cu cât înaităm mai mult în lucrarea virtuților, cu atât progresăm mai mult și în cunoașterea noastră, a lumii și a lui Dumnezeu. Iar adevărata cunoștință. Prin vedere și care conduce spre unirea cu Dumnezeu, o au sfinții, adică aceia care s-au curățit deplin de patimi și au lucrat desăvârșit virtuțile. Cunoștința noastră este, astfel, măsură a vieții noastre, a robiei noastre față de păcat sau a eliberării noastre de el. Într-un astfel de context trebuie înțelese cuvintele Sfântului Simeon Noul Teolog, potrivit cărora Hristos se arată „celor ce-și arată iubirea față de El, prin păzirea poruncilor Lui“[221] sau că măsura împărtășirii harului dumnezeiesc sfințitor și a desăvârșirii o reprezintă intensitatea eforturilor noastre ascetice.

Cunoașterea naturală și supranaturală, catafatică și apofatică sau, în limbaj filocalic, experimental și existențial: cunoașterea trupească, sufletească și duhovnicească își ating scopul lor - unirea contemplativului cu Dumnezeu - doar în cadrul rugăciunii curate și neîmprăștiate, a rugăciunii neîncetate.

Cunoașterea duhovnicească este, potrivit Sfântului Grigorie Palama, „simțire intelectuală și dumnezeiască“[222], unire și nu cunoștință. Ea este neștiința mai presus de orice cunoștință. Ea vine în inima curată, prin experiența rugăciunii. Sensul pe care îl dă Sfântul Grigorie Palama acestei cunoașteri în duh este cel de unire cu Dumnezeu, de împărtășire de Dumnezeu, de experiere tainică a Lui, în cadrul rugăciunii curate.

Această cunoaștere prin unire nu este o aflare a lui Dumnezeu cu

[221] Sfântul Simeon Noul Teolog, **A cincea cuvântare morală**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 198.
[222] Idem, **Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama...**, p. 190.

ajutorul cauzalității sau al anologiei, ci prin suprimarea, prin înlăturarea și negarea oricărei idei sau experiențe mărginite. Ea are sensul de „unire și îndumnezeire produsă prin harul lui Dumnezeu, în chip mistic și ascuns după înlăturarea tuturor impresiilor de jos sau după încetarea activității minții“[223].

Trăirea apofatică a lui Dumnezeu „echivalează cu un sentiment al misterului, care nu poate exclude rațiunea și sentimentul, dar e mai adânc decât ele“[224].

Darul sau harisma cunoștinței este un dar al rugăciunii curate, cum spune Diadoh al Foticeii, căci „cunoștința o aduce rugăciunea și liniștea multă, când lipsesc cu desăvârșire grijile“[225]. Calist Patriarhul spune că „viața contemplativă (văzătoare) este împreună viețuitoare și prietenă neîncetată a sfintei rugăciuni. Iar amândouă sunt odraslele cele mai pline de har și îndumnezeitoare ale sufletului...“[226].

Rugăciunea curată este convorbirea sinceră a minții smerite cu Dumnezeu. Ea este dialogul dintre om și Creatorul său, dialog purtat în zările spirituale ale iubirii chenotice. Nicăieri, omul nu se cunoaște mai bine pe sine și pe Dumnezeu, ca în rugăciune. În stare de rugăciune, credinciosul trăiește în gradul cel mai intens legătura sa cu Dumnezeu, dependența sa de Creatorul său. Și, tot în rugăciune, el își descoperă sensul și vocația sa în planul veșniciei, printr-o autocunoaștere spirituală. Cunoscându-se pe sine, omul înaintează, pe măsura efortului său duhovnicesc, în cunoașterea Părintelui său.

Rugăciunea, ca dialog existențial cu Dumnezeu, implică cunoașterea lui Dumnezeu ca realitate ultimă, supremă.

---

[223] **Ibidem**, p. 188.
[224] Idem, **Teologia Dogmatică Ortodoxă...**, volumul 1, p. 139.
[225] Diadoh al Foticeii **op. cit.**, p. 416-417.
[226] **Scrierile lui Calist Patriarhul**, **Capete care au lipsit**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 253.

Dinamismul sau lucrarea cunoașterii lui Dumnezeu este, în resorturile ei interioare, mișcarea rugăciunii, pentru că doar prin rugăciune se poate sesiza și experia real realitatea transcendentă. Cunoașterea lui Dumnezeu în stadiul ei cel mai înalt este pregătită în rugăciune, dar este dincolo de rugăciune. Atunci mintea își oprește lucrările ei firești, pătimind îndumnezeirea, aflându-se în stare de răpire din partea lui Dumnezeu, iar rugăciunea încetează. Atunci mintea pătrunde în lucrurile inteligibile suprafirești și coexistă cu Dumnezeu[227]. Pe această treaptă de apofatism al rugăciunii, trăit sau experiat existențial, mintea dobândește o cunoaștere mai presus de orice cunoaștere, dobândește simțirea tainei lui Dumnezeu, atât cât i se revelează.

Rugăciunea și cunoașterea se întăresc una pe alta, au nevoie una de alta. Atât în cunoaștere, cât mai ales în rugăciune, credinciosul trăiește legătura sa cu Dumnezeu într-o formă paradoxală prin profunzimea și, totodată, prin simplitatea ei.

Deci, atitudinea teologiei și spiritualității ortodoxe, în problema cunoașterii lui Dumnezeu, este una existențială, angajându-l pe om în întregime, în integritatea ființei sale și aceasta deoarece „teologia trebuie să fie mai puțin o căutare de cunoștințe pozitive, cu privire la ființa dumnezeiască, cât mai degrabă o experiență a ceea ce este mai presus de orice înțelegere“[228] și întrucât „calea cunoașterii lui Dumnezeu este neapărat aceea a îndumnezeirii“[229].

Prin știință, spre credință

---

227 Magistr. Ierom Antonie Plămădeală, **Rugăciune și cunoaștere în învățătura ortodoxă**, în „Studii Teologice“, an X (1958), nr. 3-4, p. 221.
228 Vladimir Lossky, **Teologia mistică a Bisericii de Răsărit...**, p. 67.
229 **Ibidem**.

După cum ne arată Isihie Sinaitul, cunoștința premerge credinței[230] și este inferioară acesteia, pentru că limitele ei sunt foarte stricte. Adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu și a lumii spirituale se realizează prin cunoștința duhovnicească, efect al eliberării de patimi și al lucrării virtuților. Doar aceasta este capabilă să aducă adevărata cunoștință duhovnicească - prin vedere și spre unire cu realitatea cunoscută.

Progresul în virtute înseamnă și adâncirea cunoașterii, de aceea calea proprie de pătrundere în cele duhovnicești o constituie efortul ascetic.

Fiind o evidență despre Dumnezeu, credința, alături de nădejde și dragoste, constituie **Sfânta Treime din noi**[231]. Această prezență dumnezeiască din sufletul celui ce crede i se face sprijin și ajutor în lucrarea sa duhovnicească. „Credința - spune Sfântul Maxim Mărturisitorul - mângâie și încurajează mintea războită, întărindu-o cu nădejdea ajutorului. Iar nădejdea, punându-ne sub ochi ajutorul în care credem, respingem năvălirea vrăjmașilor. În sfârșit, iubirea sleiește de putere atacul vrăjmașilor împotriva minții iubitoare de Dumnezeu, slăbindu-l cu desăvârșire, prin setea după Dumnezeu“[232].

Această Sfântă Treime interioară ne ajută nu numai în războiul cu cele exterioare și străine, ci și în cel interior, în eforturile noastre de urcuș duhovnicesc. Credința ne face să medităm adânc la Dumnezeu, la răsplata sau pedeapsa pentru faptele noastre, ne face, spune Filotei Sinaitul, să ne temem cu adevărat de Dumnezeu. Nădejdea, sărind peste frica de rob, unește pe om cu dragostea de Dumnezeu, dacă nădejdea nu se rușinează.

[230] Isihie Sinaitul, **Cuvânt despre trezvie și virtute**, în ***Filocalia...***, volumul IV, p. 72.
[231] Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 282.
[232] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 208.

Iar dragostea îl conduce pe nevoitor spre împlinirea virtuților[233].

Credința constituie, așa cum ne învață Sfântul Maxim Mărturistorul, **Împărăția lui Dumnezeu din sufletul celui ce crede în El**. În timp ce credința simplă este „Împărăția lui Dumnezeu fără formă“[234], Împărăția lui Dumnezeu este credința care „a primit în chip dumnezeiesc o formă“[235], „credința dezvoltată prin lucrare“[236], în virtuți.

Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, credința este o legătură mai presus de fire, prin care, în chip tainic, neștiut și neînțeles deplin și indemonstrabil prin metodele cunoașterii naturale, sufletul creștinului se unește cu Dumnezeu, „într-o unire mai presus de înțelegere“[237]. Credința este „o putere de legătură care înfăptuiește unirea desăvârșită, nemijlocită și mai presus de fire a celui ce crede, cu Dumnezeu, Cel crezut“[238].

Definițiile pe care le dau Părinții duhovnicești credinței arată, în mod esențial, caracterul ei de putere unitivă, de lucrare lăuntrică prin care se realizează înălțarea omului la Dumnezeu și unirea sufletului cu Dumnezeu.

La Sfântul Grigorie Sinaitul, aflăm o definiție a dreptei credințe, în raport cu învățătura creștină. Ea înseamnă, astfel, „a vedea și a cunoaște întru curăție cele două dogme ale credinței, adică Treimea și doimea: Treimea a o privi și a o cunoaște în chip neamestecat și netăiat, în unitate, iar doimea firilor lui Hristos, într-un ipostas, adică a mărturisi și a ști pe un singur Fiu și înainte de întrupare și după întrupare, dar după întrupare slăvit în chip neamestecat în două firi și în două voințe, dumnezeiască și

[233] Filotei Sinaitul, **Capete despre trezvie**, în ***Filocalia...***, volumul IV, p. 117.
[234] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 131.
[235] **Ibidem**.
[236] **Ibidem**.
[237] **Ibidem**, p. 133.
[238] **Ibidem**, p. 131.

omenească"[239].

În raport cu puterea omului de cunoaștere, credința este superioară acesteia atât prin conținut, cât și prin metode. Credința se vădește a fi, astfel, o cunoștință și o știință „ce nu se poate dovedi"[240] și, cu toate acestea, o evidență și o certitudine, „ipostasul lucrurilor nădăjduite"[241].

Credința reprezintă, în sufletul celui ce crede cu adevărat, o certitudine, iar necredința - un păcat împotriva evidențelor duhovnicești. Între credința în Dumnezeu și adevăr există o legătură strânsă. Credința autentică - ne spune Sfântul Maxim - nu are în ea minciună și slujește adevărului[242]. Certitudinea sau siguranța ei este o constantă la cei „cu viața înaltă în suflet, pe măsura virtuților ce iau aminte la împlinirea poruncilor Domnului"[243]. Ea biruie orice îndoială și ferește de orice înșelare[244]. Ea este o „cunoștință nemincinoasă"[245], o „încredințare îndestulătoare"[246] și nu are nevoie de nici o dovedire, de nici o demonstrație sau argumentație, ci de curăție și contemplație.

În raport cu ostenelile ascetice ale nevoitorului, Sfântul Simeon Noul Teolog definește credința a fi „puterea care ne face să murim pentru Hristos de dragul poruncii Lui și să credem că moartea aceasta este pricina vieții. Ea ne face să socotim sărăcia ca bogăție, neînsemnătatea și umilirea, ca slavă și cinste adevărată; iar când nu avem nimic, să credem că stăpânim toate (2 Cor. 6,10), mai

[239] Sfântul Grigorie Sinaitul, **Capete foarte folositoare în acristih**, în ***Filocalia...***, volumul VII, p. 100.
[240] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 223.
[241] **Ibidem**.
[242] **Ibidem**, p. 260.
[243] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 181.
[244] Calist și Ignatie Xanthopol, **Metoda sau cele 100 capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 47.
[245] Sfântul Grigorie Sinaitul, op. cit.**, p. 155.**
[246] Calist Patriarhul, **op. cit.**, p. 313.

bine-zis că am dobândit bogăția cunoștinței lui Hristos cea nepătrunsă (Efes. 3,8). Ea ne face să privim cele ce se văd, ca țărână și fum. Credința în Hristos ne dă puterea nu numai să disprețuim plăcerile vieții, ci și să suportăm și să răbdăm toată ispita care vine asupra noastră prin întristări, necazuri și nenorociri, până ne va cerceta pe noi Domnul“[247].

Spre deosebire de cunoaștere, care are un caracter limitat, credința „face pe cei credincioși părtași de viața cea veșnică în Hristos Însuși“[248]. Cel ce crede cu adevărat, nu numai că justifică orice efort, fie el cât de aspru, în unirea cu Dumnezeu, dar nu pregetă să-și ordoneze viața în așa fel încât să ajungă la experierea tot mai deplină a existenței și lucrării lui Dumnezeu în jurul și în lăuntrul nostru, la unirea cu El.

Cel ce crede în Dumnezeu, deși trăiește aici și acum, trăiește ca dincolo, cu certitudinea că toate cele văzute și lumești sunt doar umbră a celor viitoare. El nu se leagă de cele vremelnice, ci își tinde întreaga sa osteneală spre cele veșnice și suprafirești. Pentru cel ce crede, credința lui este o problemă de viață și de moarte, nu numai trecătoare, ci veșnice, de mântuire sau de osândă pentru totdeauna. Rațiunea fundamentală a existenței sale lumești este de a fi o pregătire și un „răspuns bun“ la întrebarea adresată lui de către Dumnezeu, cu privire la viața sa veșnică. Pentru el, a exista înseamnă a exista în dependență de Dumnezeu și în legătură cu semenii; a se împărtăși, prin credință, de cele duhovnicești și de a împărtăși, la rândul lui, credință și dragoste.

Pentru cel credincios, Dumnezeu este certitudinea și realitatea cea mai concretă a existenței sale. El nu trăiește din „probabilitățile“ și imperfecțiunile lumii acesteia, ci trăiește din

---

[247] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete teologice și practice**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 20.
[248] **Ibidem**.

evidența marelui adevăr din inima sa și astfel, viața îi este una bogată. Cugetarea la Dumnezeu și îndreptarea vieții sale spre unirea cu El i se face motiv și justificare a existenței sale, dar și aceasta, una care se impregnează tot mai mult de însușiri și calități duhovnicești suprafirești. Viața sa este, în ultimele ei rațiuni, un răspuns pe care el îl dă prin credință, la dragostea supremă și la bunătatea covârșitoare a lui Dumnezeu față de el și față de lume.

Dintr-o astfel de perspectivă, credința poate fi caraterizată ca fiind „temelia tuturor bunătăților, ușa tainelor lui Dumnezeu, biruința necontenită a vrăjmașilor, cea mai trebuincioasă dintre toate virtuțile, aripa rugăciunii și sălășluirea lui Dumnezeu în suflet“[249]. Ea este „descoperirea înțelegerii“[250], „aripa rugăciunii“[251], „pricinuitoarea celor nădăjduite“[252], „maica celor ce se liniștesc“[253].

De la credința de obște, a tuturor, la credința „cea mare“ a vederii

Sfântul Petru Damaschinul face distincția între **credința de obște**, **a tuturor creștinilor** și **credința „cea mare**“, **a vederii**[254].
Cea dintâi, de obște, a tuturor credincioșilor, o primim la Botez și este un dar al harului dumnezeiesc, o binecuvântare divină în viața noastră, primită din primele momente duhovnicești ale acesteia, adică din momentul intrării noastre în Trupul tainic al Domnului - Biserica Sa.
Această credință se moștenește, potrivit acestui Sfânt Părinte, de la

[249] Sfântul Petru Damaschinul, **Cuvântări duhovnicești**, în ***Filocalia...***, volumul V, p. 137.
[250] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 306.
[251] Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuș**, în ***Filocalia...***, volumul IX, p. 397.
[252] **Ibidem**.
[253] **Ibidem**.
[254] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 193.

„părinți binecredincioși și de la învățătorii credinței celei dreptmăritoare“[255] și se dezvoltă prin auz și osteneală personală.

Credința aceasta dăruită la Botez, odată cu darurile Duhului Sfânt, este, însă, o **credință simplă**[256], **„nelucrătoare“**[257], care **așteaptă dezvoltarea și rodirea ei în virtuțile sau faptele duhovnicești** și echivalează cu harul înfierii, în potență[258].

Prezența lui Dumnezeu în sufletul celui ce crede, este, în această fază, una tainică, mistică, mistagogică, dar totuși, potențială. Ea devine o prezență reală, efectivă, lucrătoare, doar prin împlinirea poruncilor. Atunci și proporțional cu eforturile creștinului, prezența lui Dumnezeu din adâncul sufletului nostru devine dintr-una tainică, una lucrătoare, iar pe treptele cele mai înalte ale covârșirii de elementul duhovnicesc, o iradiere a lui Dumnezeu în noi, o transparență a Lui, în ființa noastră - trup și suflet - și în viața lumii. Acest itinerariu este, însă, unul lung și aspru și de-a lungul lui omul devine progresiv, din slugă și rob al lumii acesteia, slujitor și fiu al lui Dumnezeu, „dumnezeu prin har și lucrare“.

Credința aceasta naturală, simplă, firească, naște, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, „frica credinței“, Aceasta face credința și mai sigură. Prin ea „credem drept și ne temem de Domnul în care am crezut“[259]. Sfântul Simeon Noul Teolog explică astfel raportul credință-virtute“ Credința în Hristos, Adevăratul Dumnezeu, naște dorința după cele bune și frica de chinuri. Iar dorința celor înalte și frica de chinuri, aduce păzirea întocmai a poruncilor“[260].

---

[255] **Ibidem**.
[256] Teognost, **Despre făptuire, contemplație și preoție**, în ***Filocalia...***, volumul IV, p. 282.
[257] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 54.
[258] **Ibidem**.
[259] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 93.
[260] Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 21.

Credința are nevoie, pentru a se dezvolta, de un suflet curat, de aceea, adevărata „casă a credinței“ o constituie „o înțelegere de prunc și o inimă simplă“[261].

Credința aceasta simplă se dezvoltă prin lupta de dobândire și de lucrare tot mai deplină a virtuților creștine. Credinciosul își arată și apără credința - după cuvintele Sfântului Diadoh al Foticeii - „aducând Domnului fapte“[262]. Fără fapte, această credință este, într-adevăr, moartă și neroditoare.

Din acest motiv, Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră credința „începutul și izvorul tuturor bunurilor din oameni“[263] și spune că „nimic nu este de o valoare egală cu credința“[264].

Această credință se naște din lucrarea lui Dumnezeu asupra noastră, se întărește prin cunoștință naturală și din „îndeltnicirea cea după Dumnezeu“[265], adică prin post, priveghere, citire, psalmodiere, rugăciune și întrebarea celor încercați[266.] Prin acestea, are loc păzirea poruncilor și astfel se nasc, în sufletul credinciosului, virtuțile și purtarea morală[267]. Credința premerge tuturor virtuților[268]. Ea este, prin fire, „începutul virtuților“[269]. Însă, fără o concretizare a ei în virtuți, această prezență dumnezeiască și mântuitoare din sufletul nostru este una neîmplinită, nedezvoltată, iar o astfel de credință este fără roade duhovnicești pozitive.

Pe măsura înaintării în această lume minunată a virtuților creștine, credința noastră sporește și se întărește. În aceste osteneli,

---

[261] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 321.
[262] Diadoh al Fiticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...***, volumul I, p. 421.
[263] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 223.
[264] **Ibidem**.
[265] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 140.
[266] **Ibidem**.
[267] **Ibidem**.
[268] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 222.
[269] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 283.

ajutorul lui Dumnezeu devine tot mai vizibil și roditor, încât, dacă la început este vorba despre o conlucrare divino-umană, apoi ea devine o filiație și conducere harică. Norma împărțirii acestor bunuri duhovnicești sau „măsura harului“, arată Sfântul Maxim, este măsura credinței fiecăruia. Căci, „pe măsura credinți, sporim în râvna făptuirii“[270].

Credința cea simplă, generală, se transformă treptat într-o credință „vie și lucrătoare în Hristos“[271], în „credința cea mai de sus“[272], în „credința cea mare“, în vederea[273] lui Dumnezeu.

Această credință este a „unora puțini“[274], adică a acelora care, „prin împlinirea tuturor poruncilor îndumnezeitoare s-au întors la chip și, astfel, s-au îmbogățit cu lumina dumnezeiască a harului“[275]. Ea răsare în suflet din „lumina harului“[276], este o credință „întemeiată în ipostas și primită printr-o încredințare vădită“[277]. Prin ea, cei ce au dobândit-o „văd tainele ascunse în suflet și bogăția dumnezeiască cea ascunsă ochilor fiilor trupului și descoperită în Duhul celor ce se ospătează la masa lui Hristos, prin umblarea în legile Lui“[278], devin părtași la viața cea veșnică în Hristos Însuși[279].

Ea este o vedere mai presus de minte și de vedere[280], o „vedere și o înțelegere a inimii, mai presus de toate lucrările minții“[281], infinit

---

[270] **Ibidem**, p. 258.
[271] Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 100.
[272] Talasie Libianul, **Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte**, în ***Filocalia...***, volumul IV, p. 48.
[273] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 140.
[274] Calist și Ignatie Xanthopol, **op. cit.**, p. 45.
[275] **Ibidem**.
[276] **Ibidem**, p. 47.
[277] Calist Patriarhul, **op. cit.**, p. 314.
[278] Calist și Ignatie Xanthopol, **op. cit.**, p. 48.
[279] Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 20.
[280] Sfântul Grigorie Palama, **Al aceluiași: cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină, în *Filocalia...***, volumul VII, p. 317.
[281] **Ibidem**.

superioară celor cunoscute trupește și duhovnicește, prin simțuri, prin inimă sau minte.

Această „sfântă credință“[282] este „un alt fel de vedere“[283], „a inimii mai presus de toate simțirile și de toate înțelegerile, ca una ce întrece toate puterile înțelegătoare ale sufletului nostru“[284]. Ea este o vedere cu „ochii înțelegători“[285], cu „ochii mai presus de lume ai credinței“[286].

Această credință dăruiește celui ce se odihnește în această vedere, raze din lumina necreată a slavei lui Dumnezeu[287], scufundă sufletul în „beția credinței în Dumnezeu“[288]. Prin aceasta, ea se face ușă a tainelor negrăite ale dumnezeirii supraființiale[289].

Credința, ca una ce depinde și de receptivitatea și osteneala noastră, ne însoțește doar în lumea aceasta. Viața însăși este o luptă de a spori în credință, până la credința cea sfântă. De ea depinde răsplata sau osânda fiecăruia, căci, „dacă nu e păzită - ne încredințează Sfântul Maxim Mărturisitorul - credința pedepsește prin osânda veșnică pe care o aduce asupra celor ce nu au păzit-o, apăsându-i ca plumbul. Iar pe cei ce o păzesc, îi slăcește, împodobindu-i ca un argint lucitor și moarte“[290].

În această lume, cunoștința noastră este în parte, iar credința noastră în continuă dezvoltare, ca unele ce cred și cunosc lucruri nădăjduite. Dincolo, însă, în veacul viitor, „nu mai e nevoie de credință“[291], locul ei fiind luat de vedere și contemplare.

---

[282] **Ibidem**, p. 316.
[283] **Ibidem**.
[284] **Ibidem**.
[285] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 361.
[286] Sfântul Grigorie Palama, **op. cit.**, p. 391.
[287] **Ibidem**, p. 354.
[288] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 26.
[289] **Ibidem**, p. 361.
[290] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 262.
[291] Calist Patriarhul, **op. cit.**, p. 320.

Gustarea din dulcețile acestea suprafirești, contemplarea aceasta supraființială, vederea aceasta tainică - credința ipostatică s-a numit „piatră“, pentru „tăria, neschimbabilitatea, statornicia și imutabilitatea totală a adevărului ei, ca și pentru rezistența ei în fața asalturilor minciunii“[292].

Teologia, așa cum au înțeles-o și trăit-o Părinții duhovnicești, nu este un sistem de cunoștințe religioase, un ansamblu de învățături teoretice, o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu, ci experiere directă, trăire nemijlocită a lucrării lui Dumnezeu în sufletul lor și în viața lumii. Ea nu este o știință discursivă, o vorbire despre Dumnezeu, ci o convorbire cu El, realizată în rugăciune, în stare de curăție deplină și abis de smerenie. Dumnezeul asceților este mai viu și real, iar prezența lui este mai intens trăită, decât de cel ce speculează despre Dumnezeu.

Problema existenței și lucrării lui Dumnezeu nu este una de speculație, ci de trăire, de asceză și iubire. Măsura împărtășirii de Dumnezeu este proporție a eforturilor noastre de a ne curăți tot mai mult de patimi și de lucrare tot mai deplină a virtuților. Iar unirea cu Dumnezeu se realizează în stare de rugăciune neîncetată și mai presus de minte, în lumină și dragoste. De aceea, teologia nu presupune inteligență, ci înțelepciune; nici exces de rațiune, ci surplus de rugăciune.

Cunoștinței celei duhovnicești, vederii și teologiei, i se potrivește mai bine tăcerea și lacrimile decât vorbirea și scrierea, întrucât cuvintele, potrivit Sfântului Isaac Sirul, sunt unelte imperfecte ale lumii și veacului acestora trecătoare. În fața tainelor dumnezeiești, adevărata atitudine este contemplația, uimirea și tăcerea. Despre Dumnezeu, spune Diadoh, nu se cade să vorbească nici cel care nu este luminat de El, pentru a nu spune lucruri false,

---

[292] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 260.

dar nici cel învăluit din belșug, copleșit de lumina bunătății Duhului Sfânt, pentru că este cu neputință a exprima exact aceste realități înainte[293].

FRICA DE DUMNEZEU ȘI GANDUL LA MOARTE IN SPIRITUALITATEA FILOCALICĂ

[293] Diadoh al Foticeii, **op. cit.**, p. 416.

Teama pătimașului de lume; spaima de a nu-și putea împlini dorințele păcătoase legate de ea

Părinții duhovnicești vorbesc, mai întâi, de o **frică** sau **o teamă de lume**. O angoasă, o spaimă pătimașă, izvorâtă din teama pătimașului de a nu-și putea împlini dorințele privind lumea și lucrurile ei.

Sfântul Maxim Mărturisitorul insistă asupra caracterului pătimaș al acestei frici. Păcatul prim constă, pentru acest Sfânt Părinte, în îndumnezeirea creației, în loc de a acorda cinstea cuvenită Creatorului ei. Omul pătimaș nu are altă grijă decât satisfacerea irațională a dorințelor sale păcătoase, prin intermediul lumii. El nu caută altceva decât să-și realizeze, prin intermediul lumii, dorințele sale pătimașe, trăind permanent spaima, pe de o parte de lume, ca de ceva inexplorat deplin, iar pe de altă parte, teama că ea nu va reuși să-i ofere bucuria sau plăcerea sperată.

Același Sfânt Maxim Mărturisitorul vorbește despre lanțul vicios plăcere - durere, care caracterizează viața pătimașă. Omul cufundat în păcate crede că poate să separe pe una de alta, evitând tot ceea ce i-ar putea provoca durere, și alergând cu toată ființa sa spre tot ceea ce este în stare să-i aducă plăcere. Iraționalitatea patimii constă tocmai în această focalizare, în această direcționare a puterilor și resurselor sale spre dobândirea plăcerii trecătoare.

Experiind insuficiența, neputința și lipsa de deplinătate a bunurilor și mijloacelor pe care i le oferă lumea aceasta hilară și amăgitoare, omul descoperă durerile și strâmtorările lumii. Iar acestea, în loc să-l spiritualizeze, îl aruncă iarăși în oceanul și mai adânc al patimilor, scufundându-l în plăcerile sale amețitoare și amăgitoare. Pe omul pătimaș, frica aceasta, în loc să-l întoarcă spre sine și spre Dumnezeu, îl leagă și mai mult de lumea iluzorie,

îndepărtându-l de la chemările mai înalte ale lui Creatorului său [294].

Omului pătimaș lumea nu i de descoperă în rațiunile ei și nu este cale de înaintare spre Dumnezeu și spre fericirea veșnică, ci este o mare învolburată, ale cărei valuri sunt patimile în infinitele lor manifestări și nuanțe reproșabile. Neînțelegându-i raționalitatea, omul pătimaș nu se alege din această alergare fără țintă și sens duhovnicesc decât cu o îndoită teamă: de obiectul căutat și de negăsirea lui sau de înșelarea așteptărilor sale.

Omul duhovnicesc însă a depășit logica finită, contingentă. Pentru el, după cum arată Sfântul Maxim, contemplarea rațiunilor lucrurilor și ale Sfintei Scripturi devin căi de apropiere și de înaintare în viața virtuoasă. La el, frica de lume este înlocuită de „consumarea euharistică a creației" și de frica lucidă de a nu o fi ajutat să-și împlinească, să-și deruleze toate potențele ei, imprimate de Dumnezeu prin creație.

Omul nu se mai scufundă în lume, ci se înalță împreună cu ea spre Dumnezeu, într-o „liturghie cosmică"[295].

Frica de Dumnezeu, spre deosebire de angoasa și spaima provocată de lume, este o forță spirituală, pozitivă, izvorâtă din căință și întreținută de ajutorul divin. Spre deosebire de frica de lume, care ne stăpânește și ne paralizează voința și rațiunea, frica de Dumnezeu ne întărește voința, făcându-ne activi în lucrarea mântuirii.

Temerea de Dumnezeu

Credința în Dumnezeu, conștiința existenței și lucrării Lui în

---

[294] Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, ***Trăirea creștină***, curs pentru doctoranzii în Teologie, anul 1994-1995, p. 36.

[295] Vezi pentru detalii, Hans Urs von Balthasar, Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur. Traduit de l'allemand par L. Lhaumet et H.-A. Prentout, Paris, 1947.

viața noastră, conduce spre gândul la răsplata sau osânda din partea Lui, pentru faptele noastre. Iar aceasta înseamnă teama de pedeapsa lui Dumnezeu.

Părinții asceți consideră că teama sau temerea de Dumnezeu esre „rodul credinței"[296], „primul dar"[297] pe care îl dobândește credinciosul, „începutul vieții celei adevărate a omului"[298], „al înțelepciunii"[299], „începutul virtuții"[300], „prima poruncă"[301], „temelie"[302] a vieții duhovnicești, „fiică a credinței și păzitoare a poruncilor"[303].

Ea este absolut necesară progresului duhovnicesc al creștinului căci, fără această frică mântuitoare, a duhului, „este cu neputință minții să ajungă la dragostea dumnezeiască și prin ea să zboare spre cele nădăjduite și să se odihnească în ele"[304]. „Fără frică, adaugă același autor filocalic, este cu neputință minții să ajungă la dragostea dumnezeiască și prin ea să zboare spre cele nădăjduite și să se odihnească în ele"[305].
Chiar în cer de ar trăi cineva - ne spune Sfântul Petru Damaschinul - dacă nu va avea în suflet această temere, nu-i va folosi la nimic această ședere în cele spirituale și nu îi vor fi de nici un folos ostenelile sale, pentru că va fi supus mândriei și căderii[306].

Cunoscând valoarea acestei frici pentru progresul

---

[296] Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre sfintele nevoințe**, în ***Filocalia...***, volumul 10, p. 25.
[297] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**, în ***Filocalia...***, volumul 3, p. 261.
[298] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 27.
[299] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 261.
[300] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 27.
[301] Sfântul Ioan Dmaschinul, **Învățături duhovnicești**, în ***Filocalia...***, volumul 5, p. 175.
[302] **Ibidem**, p. 52.
[303] Teognost, **Despre făptuire, contemplație și preoție**, în ***Filocalia...***, volumul 4, p. 343.
[304] **Ibidem**, p. 276.
[305] **Ibidem**.
[306] Sfântul Petru Damaschinul**,** op. cit.**, p. 52**

duhovnicesc și modul în care, prin osteneli ascetice și pocăință ea se curăță și se transformă în frică a duhului, în frică dumnezeiască, Sfântul Isaac Sirul ne îndeamnă: „Înțelepțește-te și pune în călătoria ta drept temelie frica de Dumnezeu și în puține zile te vei reașeza la poarta Împărăției, fără ocoliri în drumul tău“[307].

Sfinții Părinții ai ***Filocaliei*** vorbesc, la modul general, de trei feluri de temere sau frică: una **izvorâtă din mânie**, alta **a începătorilor** și o alta **a desăvârșiților**.

Cea dintâi se manifestă ca o tulburare, un cutremur și un zbucium irațional și însoțește patima mâniei, cu formele ei aberante din punct de vedere spiritual. Această temere păcătoasă paralizează lucrarea trupească și sufletească a omului, cufundându-l în întuneric și răutate.

Celelalte două forme de temere de Dumnezeu au o legătură deosebită cu viața duhovnicească, corespunzând, de fapt, celor două forme sau stări duhovnicești generale: de păcat sau de virtute, de împătimire sau de dezpătimire și nepătimire.

Frica începătoare este urmare a păcatelor. Ea echivalează cu o conștientizare a așezării duhovnicești proprii, a rătăcirilor și căderilor proprii, iar această conștientizare prevestește pedepsele ce vor urma, „amenințările chinurilor“[308]. Ea se naște, deci, din „așteptarea pedepsei pentru greșeli“[309].

Pe o asemenea treaptă duhovnicească, Sfântul Ioan Scărarul, spunând că există hoți care, netemându-se de Dumnezeu, s-au înspăimântat de lătrat de câine, ne recomandă „să ne temem de Dumnezeu ca de fiare“[310] și „să iubim pe Domnul cum îi cinstim pe

---

[307] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 29.

[308] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta întâia**, în ***Filocalia...***, volumul 2, p. 74.

[309] Idem, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 60-61.

[310] Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuș**, în ***Filocalia...***, volumul IX, p. 53.

prietenii noștri“[311].

Frica de Dumnezeu este - pentru cel ce crede cu adevărat - legată ființial de „simțirea inimii sale“[312]. Ea „ține de alcătuirea noastră“[313].

Această temere de Dumnezeu, ca de un Drept Judecător, curăță sufletul creștinului, conducând spre lucrarea poruncilor. Ea este asemenea fricii pe care o trăiește robul față de stăpânul său. Ea conduce spre pocăință, spre plânsul duhovnicesc, iar toate acestea curăță ființa umană de imperfecțiunile sale morale. Duhul temerii se arată în înfrânarea de la păcate și efort de lucrare a virtuților[314]. El naște înfrânarea, răbdarea, nădejdea în Dumnezeu și nepătimirea[315], conduce spre cunoștința de noi înșine și de cel spirituale, spre vederea celor înalte și spre teologie[316].

Frica aceasta începătoare este frica „cinstitorilor de Dumnezeu“[317].

Ca o temere care nu este curată și nici deplină, această frică începătoare nu rămâne pentru totdeauna, ci va dispare împreună cu păcatul, prin pocăință[318]. Frica aceasta de amenințări, de pedepse, teama aceasta de rob se curăță treptat, prin lucrarea poruncilor cu dragoste, prin păzirea „comorii tuturor faptelor bune“[319]. Semnul desăvârșirii ei este păzirea de orice fel de păcat, chiar și dintre cele

---

[311] **Ibidem**.
[312] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 420.
[313] Ava Dorotei, **Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mînăstirea Avei Serid și a întemeiat, cu ajutorul lui Dumnezeu, mînăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie**, în ***Filocalia...***, volumul IX, p. 515.
[314] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 251.
[315] Idem, **Capete despre dragoste...**, p. 74.
[316] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 175.
[317] Ava Dorotei, **op. cit.**, p. 513.
[318] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 61.
[319] Calist și Ignatie Xanthopol, **Metoda sau cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 58.

mai mici[320], ura deplină față de acestea.

Cu cât înaintează, deci, mai mult în lucrarea virtuților, cu atât mai mult locul fricii și al păcatului este luat de faptele bune și de dragoste. Conștiința de rob și slugă este înlocuită de starea de fiu care își iubește părintele și, la rândul său, este răsplătit de acesta. De la teama față de păcatele sale și față de pedepsele pentru ele, ostenitorul dobândește dragoste tot mai curată și nădejde în răsplata din partea lui Dumnezeu.

Impregnată tot mai mult de pocăință și de lucrarea faptelor bune, această frică începătoare conduce spre frica desăvârșită, curată, a duhului. Aceasta este o lucrare proprie drepților, celor ce s-au curățit de păcat și au dobândit nepătimirea. Ea nu mai este teama robului față de stăpânul său, frică de pedepse pentru păcat, ci este dragostea și grija fiului de a nu provoca supărare și tristețe tatălui săi iubitor. Ea este trăirea măreției covârșitoare a puterii nesfârșite a lui Dumnezeu[321] și închinarea omului în fața Acestuia.

Ea se transformă, astfel, în **amintire neîncetată la Dumnezeu**, **la bunurile promise de El celor drepți**, celor ce au înaintat pe calea cea strâmtă a nevoințelor viețuirii creștine.

Cel ce a dobândit-o pe aceasta, „se află pe treapta fiului, fiindcă nu face aceasta de frica muncilor, ci din dragostea care scoate afară frica“[322]. Această frică, curată, „a duhului“[323] este o veselie a sufletului[324], este temerea celor sfinți și desăvârșiți, a celor ce au ajuns la măsura iubirii[325]. Ea este o frică desăvârșită, asemenea iubirii desăvârșite din care ea izvorăște și înseamnă a

---

[320] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 155.
[321] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 63.
[322] Sfântul Petru Damaschinul, **op. cit.**, p. 199.
[323] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 295.
[324] Sfântul Grigorie Sinaitul, **Despre felul cum poate fi aflată lucrarea**, în ***Filocalia...***, volumul VII, p. 164.
[325] Ava Dorotei, **op. cit.**, p. 513.

săvârși binele și virtutea, din dragoste de Dumnezeu și din dor de unire cu El.

Acest fiu al lui Dumnezeu „nu se mai teme și păzește voia lui Dumnezeu, nu pentru bătăi, nu pentru a nu fi pedepsit, ci pentru că a gustat din dulceața de a fi împreună cu Dumnezeu. Îi este frică să nu cadă din ea, îi este frică să nu fie lipsit de ea“[326].

Cel ce a dobândit-o de aceasta, se află în „imediata apropiere de Dumnezeu Însuși, neavând decât înțelepciunea ca mijlocitoare a unirii cu El“[327].

Spre deosebire de frica de lume, de lucrurile și persoanele care o compun și de la care ne pot veni ispite, frica de Dumnezeu este o armă puternică, prin care cel ce a dobândit-o pe aceasta, „chiar dacă petrece în mijlocul oamenilor răi, nu se teme“[328]. El „poate să le împlinească pe toate, chiar și pe cele ce par grele și cu neputință celor mulți“[329]. El știe că atât timp cât îl are Ajutor și Apărător pe Domnul nu are de ce se teme și de cine se înfricoșa, pentru că Dumnezeu și sfinții Săi îngeri îi sunt ocrotitori ai vieții sale.

Frica de Dumnezeu înlătură frica de cele ale lumii și cu cât lepădarea de acestea este mai mare, cu atât dragostea și nădejdea în cele viitoare sunt mai puternice.

Sintetizând acest progres duhovnicesc al creștinului de la starea de rob la cea de fiu, de la frica de pedepsele lui Dumnezeu, la dragostea desăvârșită de El, Sfântul Isaac Sirul spune: „Omul, cât este în trândăvie, se teme de moarte. Iar când se apropie de Dumnezeu, se teme de judecată. Dar când a înaintat deplin, a înaintat în dragoste (...). Când se află cineva în conștiința trupească,

---

326 **Ibidem**.
327 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 261.
328 Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete teologice și practice**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 37.
329 **Ibidem**.

se teme de moarte. Când se află însă în cunoștința sufletească și în viețuirea cea bună, cugetarea lui se mișcă în fiecare clipă în aducerea aminte de judecată“[330].

Frica de Dumnezeu cea curată și mântuitoare se dobândește prin cercetare sufletească și prin pocăință neîncetată, prin amintirea morții și pomenirea chinurilor.

Cugetarea la moarte și la cele ce îi vor urma, mijloace ale progresului duhovnicesc

Primii oameni erau liberi de stricăciune și de păcat[331], însă, ca urmare a „primei greșeli“, acestea au intrat în fire. „Dumnezeu - spune Sfântul Grigorie Palama - nu a făcut moartea sufletului, nici a trupului“[332]. Moartea apare ca stavilă în fața păcatului și constă într-o succesiune de nenumărate morți îndelungate, căci, spune același Sfânt Părinte, „ne naștem și spre stricăciune; și, apărând în viață ne destrămăm până ce vom înceta să fim“[333].

Alături de taina vieții, Părinții filocali fac largi considerații asupra misterului morții și a celor de după ea. Viața în această lume este o anticipare și o pregătire pentru viața cea veșnică, de unde și marea responsabilitate față de modul în care știm să ne folosim de timpul acesta, spre viață sau spre osândă veșnică.

Moartea este afectul culminant, lege a firii, imposibilă de evitat fizic, pentru noi oamenii. Unul din paradoxurile ei, în concepția creștină, este acela, că, deși nu poate fi înlăturată, ea poate fi mult depășită, devenind cale către o viață mult mai înaltă decât cea căreia ea i-a pus sfârșit. Ea poate fi depășită în plan duhovnicesc.

Învățătura creștină dă semnificație morții în legătură cu viața

[330] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 204.
[331] Petru Damaschinul, **op. cit., p. 79.**
[332] Sfântul Grigorie Palama, **Tomul aghioritic...**, p. 460.
[333] **Ibidem**.

veșnică. Adevărata finalitate a vieții în lume este începutul unei alte vieți, mai înalte. Acolo unde se sfârșește viața pământească, începe cea veșnică; acolo unde se încheie evoluția noastră în această lume trecătoare, începe viețuirea noastră în lumea cea nepieritoare. Sensul creștin al vieții acesteia este de a fi loc și a conduce spre adevărata viață, după cum semnificația lumii acesteia este aceea de a fi treaptă spre lumea viitoare.

Lipsită de o astfel de înțelegere, considerată o sumă a unor momente fără o adevărată finalitate pozitivă, un eșec al ființării noastre, un deznodământ tragic, viața însăși pare lipsită de adevărată semnificație. Înțeleasă duhovnicește, ca un timp al desăvârșirii, ea devine anticipare a vieții veșnice, iar intrarea în aceasta o face moartea. Moartea devine, astfel, factor pozitiv, dătător de viață.

Odată ce ne naștem, vom și muri. În însuși actul nașterii noastre este prezent potențial și anticipativ cel al morții noastre trupești, al „trecerii". Născându-ne, murim puțin câte puțin, iar murind lumii acesteia, ne naștem unei vieți mult mai înalte. Realitatea morții este anticipată în această lume prin experiența necazurilor sau a suferințelor mai ușoare sau mai grele, mai scurte sau mai îndelungate. De aceea, atitudinea noastră în fața morții trebuie să fie una duhovnicească, ascetică. Așa înțelegându-o, Sfântul Antonie cel Mare spune că a scăpa de moarte este cu neputință, însă cei duhovnicești „primesc moartea fără suspine, fără frică și fără plâns, aducându-și aminte de neînlăturarea ei și de izbăvirea din relele vieții"[334].

Părinții filocalici nu privesc moartea ca pe un deznodământ tragic al vieții, ci ca pe o cale de pătrundere în adevărata viață - cea veșnică. În legătură cu aceasta, vom întâlni în scrierile lor cugetări profunde privind „gândul la moarte" și la „răsplată sau osândă",

[334] Sfântul Antonie cel Mare, **Învățături despre viața monahală**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 36.

„pomenirea“ sau „aducerea aminte de cele viitoare“, pe care ei o numesc „amintirea cea prea bună“[335], despre „temerea fiinţială, curată sau necurată“, ce secondează această cugetare neîncetată la evenimentele de după moarte, „străpungerea inimii“, care conduce spre pocăinţă.

Pentru aceşti Părinţi duhovniceşti, gândul la moarte, la „frica gheenei“ şi la „dragostea Împărăţiei“[336] sunt absolut necesare progresului nostru duhovnicesc. Numai meditând asupra celor viitoare, omul îşi dă seama de scurtimea acestei vieţi şi conştientizează valoarea infinit superioară a vieţii veşnice, dar în acelaşi timp, această gândire la cele viitoare nu este una care paralizează voinţa şi puterile umane, ci le conduce spre adevărata lor lucrare, de sprijinire a operei de dobândire a mântuirii.

Ea este absolut necesară progresului nostru în plan spiritual. Considerând aducerea aminte de moarte a fi „o moarte de fiecare zi“ şi „un suspin de fiecare ceas“[337] şi arătând că ea este cea mai de trebuinţă dintre toate lucrările, precum pâinea este cea mai de folos dintre toate mâncările[338], Sfântul Ioan Scărarul, spune că „nu e cu putinţă a străbate ziua de faţă cu bună credincioşie, de nu va fi socotită ca cea din urmă a întregii vieţi“[339].

La baza acestei cugetări stă mai întâi o adâncă înţelegere a vieţii acesteia. Sfinţii Varsanufie şi Ioan ne îndeamnă: „Adu-ţi aminte că vom părăsi fără voie lumea şi că viaţa noastră nu e lungă. Căci ce este viaţa omului? N-avem siguranţa că vom trăi în lumea aceasta nici de dimineaţa până seara. Să părăsim cu voia lucrurile de aici, ca să avem răsplata pentru aceasta. Să ne alegem mai bine negrija de

---

[335] Marcu Ascetul, **Epistolă către Nicolae Monahul**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 402.
[336] Sfântul Ioan Casian, **Despre cele opt gânduri ale** răutăţii, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 141.
[337] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 156.
[338] **Ibidem.**
[339] **Ibidem**, p. 163.

lucrurile pământești cei ce dorim să ne arătăm feței lui Dumnezeu...“[340].

Negândirea la moarte este cauza căderilor noastre, prin care ne facem „groapa tuturor răutăților“[341], în timp ce pomenirea morții și a celor viitoare, potrivit lui Filotei Sinaitul, „cuprinde cu adevărat multe virtuți. Ea naște plânsul, îndeamnă la înfrânarea de la toate, aduce aminte de gheenă, e maica rugăciunii și a lacrimilor, păzitoarea inimii, neîmpătimirea de țărână, țâșnire de înțelegere și dreaptă socoteală, ale căror roade sunt frica îndoită de Dumnezeu și curățirea gândurilor pătimașe din inimă. Ea deci cuprinde multe porunci ale Domnului“[342]. Ea „pricinuiește stăpânirea cea bună a mădularelor din afară“[343], învață pe om „să facă binele în chip liber“[344]. Acest gând este „nesfârșit, atât în curăția, cât și în lucrarea lui“[345]. El duce la „despătimirea de bunăvoie de toată zidirea și părăsirea desăvârșită a voii lor“[346]. Prin aceasta, Dumnezeu lucrează „în chip minunat mântuirea noastră“[347].

Iar cel mai mare dintre roadele acestui „dar“ este dobândirea nemuririi, căci, precum aflăm de la Sfântul Antonie cel Mare, „Moartea, de-o va avea omul în minte, nemurire este; iar neavându-o în minte, moarte îi este“[348], iar Sfântul Isaac Sirul recomandă: „Fii ca un mort în viața ta, ca să viețuiești după moarte“[349].

Amintirea morții, pentru a-și arăta roadele sale, trebuie legată de cugetarea neîncetată la Dumnezeu, căci, ne spune Sfântul Ioan

---

340 Sfinții Varsanufie și Ioan, **Scrisori duhovnicești**, în ***Filocalia...***, volumul 11, p. 666.
341 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta întâia...**, în ***Filocalia...***, volumul , p. 40.
342 Filotei Sinaitul, **Capete despre trezvie**, în ***Filocalia...***, volumul 4, p. 136.
343 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 191.
344 Sfinții Varsanufie și Ioan, **op. cit.**, p. 595.
345 Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 161.
346 **Ibidem**, p. 157.
347 **Ibidem.**
348 Sfântul Antonie cel Mare, **op. cit.**, p. 27.
349 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 231.

Scărarul, „nu toată poftirea morții e bună. Căci sunt unii care, greșind neîncetat în fața deprinderii, o doresc pe aceasta cu smerenie. Și sunt alții, care nu vor să se pocăiască și aceștia o cer din deznădejde. Și sunt alții care nu au frică de moarte, deoarece se socotesc pe ei nepătimași, din mândrie. În sfârșit, sunt unii care cer plecarea lor de aici prin lucrarea Duhului Sfânt“[350].

Această cugetare este experiată diferit, în funcție de eforturile noastre de a ne îmbunătăți viața și de modul viețuirii noastre. Celor ce trăiesc în lume, ea le pricinuiește osteneli și tot felul de griji. Celor ce s-au retras din lume, ea le pricinuiește „lepădarea grijilor, rugăciunea neîncetată și păzirea minții“[351]. Acestora, ea le este, cu adevărat, „maică și fiică“[352].

Sfântul Ioan Scărarul face o distincție între **frica** și **temerea de moarte**. În timp ce frica de moarte este o „însușire firească“, intrată în firea omenească prin porunca neascultării primilor oameni, temerea de moarte este „semnul păcatelor nepocăite“[353]. Dar această frică firească se deosebește de cea potrivnică. Efectul ei nu este angoasa sau tristețea, ci pocăința, nădejdea și mângâierea dumnezeiească.

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește, cu privire la aceasta, despre o „temere curată“ și una „necurată“, în funcție de starea duhovnicească a oamenilor: drepți sau păcătoși. Temerea curată este una „ființială“, ținând de raportul lui Dumnezeu cu făptura[354]. Ea nu se sfârșește niciodată, fiind asemenea unui foc fără durere[355], și prin ea, drepții păzesc prin curăția conștiinței lor cinstirea și măreția covârșitoare a puterii nesfârșite a lui Dumnezeu.

---

[350] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 157.
[351] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 156.
[352] **Ibidem**.
[353] **Ibidem**.
[354] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 60-61.
[355] Diadoh al Foticeii, **op. cit.**, p. 421.

Frica aceasta curată de Dumnezeu este specifică drepților și este împreunată „pe jumătate cu dragoste“. Când aceștia au devenit liberi de orice amintire a păcatului, temerea dispare cu totul, fiind înlocuită de dragostea desăvârșită. Această frică dispare repede la cel duhovnicesc, pentru că în locul ei se ivește bucuria fără sfârșit, iar din aceasta „răsare floarea dragostei cuvioase“[356].

Temerea cea necurată este a păcătoșilor, care așteaptă de la Dumnezeu pedepsele pentru păcatele săvârșite. Aceasta nu rămâne pentru totdeauna, ci dispare împreună cu păcatul, prin pocăință[357].

Gândul sau meditarea la cele ce urmează după moarte se manifestă în două forme generale; fie ca o gândire la pedepsele pe care le vom primi pentru faptele și păcatele noastre nemărturisite și pentru care nu am obținut iertarea; fie ca o trăire anticipată a bucuriei răsplatei pentru ostenelile și faptele noastre bune. Pe cea dintâi, Sfântul Marcu Ascetul o numește „frica gheenei“, pe cea de a doua - „dragostea Împărăției“[358].

Într-un pasaj mai larg, Evagrie Monahul ne dă următorul sfat duhovnicesc: „Tu ascultă-mă și fă cele ce-ți rânduiesc ție: Așezându-te în chilia ta, adună-ți mintea și gândește-te la ceasul morții. Privește atunci la moartea trupului, înțelege întâmplarea, ia-ți osteneala și disprețuiește deșertăciunea din lumea aceasta, atât a plăcerii cât și a trăduinței, ca să poți să rămâi nestrămutat în aceeași horărâre a liniștii și să nu slăbești. Mută-ți gândul și la starea cea din iad, gândește-te la durerea sufletului cea neîncetată, la lacrimile sufletești fără sfârșit. Mută-ți apoi gândul la ziua învierii și la înfățișarea înaintea lui Dumnezeu. Închipuiește-ți scaunul acela înfricoșat și cutremurător. Adu la mijloc cele ce așteaptă pe păcătoși: rușinea înaintea lui Dumnezeu, a lui Hristos Însuși, a îngerilor, a Arhanghelilor, a

[356] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 181.
[357] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 61.
[358] Sfântul Marcu Ascetul, **op. cit.**, p. 329.

Stăpâniilor și a tuturor oamenilor, toate muncile, focul cel veșnic, viermele cel neadormit, șarpele cel mare, întunericul și peste toate acestea, plângerea și scrâșnirea dinților, spaimele, chinurile. Gândește-te apoi și la bunătățile ce îi așteaptă pe cei drepți: îndrăznirea cea către Dumnezeu Tatăl și către Iisus Hristos, către îngeri, Arhangheli, Stăpânii, împreună cu tot poporul Împărăției și cu darurile ei: bucuria și fericirea. Adu în tine amintirea acestora amândurora și plânge și suspină pentru soarta păcătoșilor, îmbracă vederea ta cu lacrimi de frică să nu fii și tu printre dânșii. Iar de bunătățile ce așteaptă pe drepți bucură-te și te veselește. Sârguiește-te să te învrednicești de partea acestora și să te izbăvești de osânda acelora. Să nu uiți de acestea, fie că te afli în chilie, fie afară și nicidecum să nu lepezi pomenirea dinaintea ta, ca cel puțin printr-aceasta să scapi de gândurile spurcate și păgubitoare“[359].

Gândul acesta la moarte și la pedepsele pe care le vor primi cei păcătoși trebuie să fie un îndemn spre pocăință permanentă, care să însoțească toate faptele noastre. Aceasta cugetare trebuie să o avem în toate faptele noastre. Cu această amintire trebuie să ne culcăm, seara, și tot cu ea în minte, să ne trezim și să ne parcurgem timpul zilei și al vieții. Locul viețuirii acesteia să ne fie „mormând înainte de mormânt[360]“. Viața să ne fie o pregătire pentru ceea ce va urma. „Să-ți

---

359 Evagrie Monahul, **Schiță monahicească**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 69. Teodor al Edesei, **Una sută de capete**, în ***Filocalia...***, volumul 4, p. 236, ne îndeamnă să medităm la deșertăciunea lumii, „cât de înșelătoare și fără de preț este“ ea, să cugetăm la „înfricoșata dare de seamă, cum au să înfățișeze dușmănoșii purtătorui de catastife faptele noastre, cuvintele, gândurile pe care ei ni le-au strecurat în minte, iar noi le-am primit. Adu-ți aminte de muncile iadului și cum stau acolo închise sufletele, amintește-ți și de acea mare și înfricoșată zi, adică de învierea cea de obște și de înfățișarea înaintea lui Dumnezeu, de cea de pe urmă hotărâre a Judecătorului care nu greșește. Gândește-te la osânda care va pune stăpânire pe păcătoși, la rușinea, la mustrarea conștiinței, la scoaterea afară de la Dumnezeu și la aruncarea în focul cel veșnic, la viermele care nu moare, la întunericul cel neluminat, unde este plângerea și scrâșnirea dinților“. Gândind așa, continuă el, „să nu lipsești a-ți uda obrajii, haina, locul unde șezi cu șiroaie de lacrimi și curățindu-ți în chip minunat toate puterile sufletului“[359].

360 Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 120.

fie întinderea în pat - spune Sfântul Ioan Scărarul - chip al zăcerii tale în mormând și vei dormi mai puțin. Desfătarea de la masă să-ți aducă aminte că vei fi hrană dureroasei desfătări a viermilor și te vei desfăta mai puțin. Nici când te împărtășești de băutura apei, să nu uiți de setea din văpaia aceea (veșnică) și negreșit vei sili firea (la cumpătare). Iar când suferim necinstea cinstită și ocara și cearta întâistătătorului, să ne gândim la înfricoșata hotărâre a Judecătorului și vom junghia întristarea și amărăciunea fără judecată adunată în noi, cu blândețea și răbdarea, ca și cu un cuțit cu două tăișuri“[361].

Iar Sfântul Isaac Sirul, acest poet al nevoințelor, ne îndeeamnă: „Când te apropii de așternutul tău, zi către el: «O, așternut, poate noaptea aceasta mi te vei face mormânt. Și nu știu, de nu cumva în loc de somul vremelnic va intra în mine în această noapte, somnul cel veșnic“[362].

Gândul acesta la pedepse este caracteristic, mai ales, celor păcătoși, care nu și-au șters, prin pocăință, păcatele săvârșite. Cei care s-au eliberat de negura păcatelor și a patimilor și a căror viață este un urcuș spre îndumnezeire, încep să întrevadă răsplata făgăduită de Dumnezeu sfinților. Ei cugetă la glasul de binecuvântare a Domnului, la bunătățile făgăduite sfinților: darul cel mai presus de minte al odihnei îndumnezeitoare, lumina cea „atotdulce“, bucuria fără de sfârșit, petrecerea cea cu sfinții în locașurile cele cerești, în fericire nepieritoare[363].

Gândirea această fericitoare trebuie să ia locul cugetării la pedepsele și chinurile pe care le vor avea de suportat cei păcătoși în

---

[361] **Ibidem**, p. 170. Același Sfânt Părinte spune într-alt loc: „Șezând la masa cu bucate - spune Sfântul Ioan Scărarul - adu-ți aminte de moarte și de judecată. Și abia așa vei împiedica puțin patima. Bând băutura nu înceta să-ți aduci aminte de oțetul și de fierea Stăpânului. Și, negreșit, sau te vei înfrâna, sau, suspinând, îți vei face cugetul mai smerit „. **Ibidem**, p. 218.

[362] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 32.

[363] Teodor al Edesei, **op. cit.**, p. 236.

viața veșnică și să se constituie într-o hotărâre de a ne elibera de păcat și de a deveni lucrători ai virtuților creștine. O gândire pozitivă care, după cea ne-a înfățișat aspectul înfricoșător al acestor realități, să ne conducă spre dorința și hotărârea fermă de a ne bucura, asemenea celor buni și sfinți, de bunătățile cele promise lor.

Sfântul Marcu Ascetul ne dă următorul sfat: „Să te gândești statornic și pururea într-o meditație neîntreruptă, la toate binefacerile de care ți-a făcut parte iubitorul de oameni Dumnezeu, spre mântuirea sufletului tău; și să nu încetezi a-ți aminti de multele și marile Lui binefaceri, acoperindu-le cu iutarea păcatului sau trândăviei și prin aceasta lăsând să treacă vremea cealaltă fără folos și fără să aduci mulțumire. Să cugete deci sufletul la toate binefacerile de care i-a făcut parte iubitorul de oameni Dumnezeu începând de la naștere; sau de câte primejdii a fost izbăvit adeseori; sau în câte rele a căzut și în câte greșeli s-a rostogolit fără să fie predat, după dreptate, duhurilor care l-au amăgit ca să-l prindă și să-l ducă la moarte, ci, cu îndelungă răbdare, Stăpânul iubitor de oameni, trecând cu vederea greșelile, l-a păstrat, așteptând întoarcerea lui; să cugete iarăși că, slujind de bunăvoie duhurilor rele prin patimi, El îi hrănea, acoperindu-l și ocrotindu-l în tot chipul, iar la urmă l-a călăuzit prin Duhul pe drumul mântuirii...“[364].

Gândul la aceste realități duhovnicești trebuie să se generalizeze, ducând la o cugetare permanentă și la pocăința neîncetată. Această cugetare va fi pentru noi o autocunoaștere, o vedere duhovnicească a lăuntrului nostru pătimaș sau virtuos, și, acolo unde există dorință sinceră de desăvârșire, o hotărâre reală de îndreptare a vieții noastre, din perspectiva veșniciei. Astfel se va vedea că am știut să folosim timpul vieții acesteia, dat nouă spre exersare duhovnicească și spre pregătire a mântuirii personale, viața

[364] Sfântul Marcu Ascetul, **Epistolă către Nicolae Monahul...**, p. 385-386.

aceasta ne va fi pregătire a vieții celei veșnice și fericite, iar moartea nu va avea putere decât asupra trupului noastru și aceea una limitată. Atunci vom înțelege cu adevărat taina prin care omul - această făptură chemată să devină dumnezeu prin participare se poate muta prin moarte la viață și de pe pământ la bunătățile cele cerești.

POCĂINȚA PERMANENTĂ SAU NEÎNCETATĂ. EXPRIMĂRI FILOCALICE

Viața duhovnicească a credinciosului este o permenentă epectază, o continuă înaintare către limanul vieții și al iubirii - Dumnezeu cel în Treime. Urcușul acesta, constând în renunțarea tot mai accentuată la iubirea egoistă de noi înșine (filavtia), care provoacă îngustarea și sărăcirea universului nostru spiritual în zonele cele mai întunecate, subterane ale vieții și conștiinței noastre, și în dobândirea virtuților, ca iradieri ale vieții dumnezeiești în existența noastră, nu este un urcuș sau un proces uniform și monoton, ci dinamic, având caracterul unor osteneli și nevoințe permanente, susținute, pentru dobândirea desăvârșirii, a asemănării cu Părintele nostru Cel ceresc.

Antrenat în acest dinamism prin firea sa, omul oscilează între slăbiciune și putere, între cădere și ridicare, între abisurile păcatului și înălțimile senine, însorite ale virtuților, culminând în iubire. Între aceste limite, viața creștină are nevoie, pentru a-și atinge adevăratul ei sens, de forța sau puterea duhovnicească a pocăinței, cea care este în stare să reclădească pe locul patimilor trecute - prezentele virtuți, să transforme neputința și slăbiciunea în putere și hotărâre de îndreptare.

Într-un limbaj de o frumusețe am putea spune lirică și de o profunzime duhovnicească deosebită, Sfântul Isaac Sirul, comparând trecerea noastră prin această lume și viață cu o călătorie pe o mare agitată, arată cât de necesară este pocăința pentru a da

răspuns bun, în clipa judecății, asupra modului în care am știut să fructificăm acest dar dumnezeiesc pentru apropierea de Dumnezeu și de semeni.

“Pocăința - spune Sfântul Isaac - este corabia, frica este cârmaciul ei; dragostea este limanul dumnezeiesc. Deci frica ne așează în corabia pocăinței și ne trece peste marea vieții celei rău mirositoare și ne conduce spre limanul dumnezeiesc, care este dragostea, la care străbat toți cei ce se ostenesc, toți cei împovărați de pocăință. Și când am ajuns la iubire, am ajuns la Dumnezeu“[365].

Sau, în tâlcuirea inspirată a Părintelui Stăniloae, considerat, pe bună dreptate, nu doar un simplu traducător, ci și „un întregitor al *Filocaliei*, un iubitor de texte filocalice, ca și primii autori ai *Filocaliei*“[366]: „Drumul pe marea vieții acesteia, dacă vrem să fie o continuă apropiere de țărmul raiului, de țărmul dragostei, care e Hristos Însuși, și nu o rătăcire fără ancorare și până la urmă o scufundare în bezna ei, dacă vrem să fie adică un drum spre desăvârșire și spre viață, trebuie să-l facem neîntrerupt în corabia căinței pentru nedeplina dragoste ce am arătat-o prin păcatele noastre, pentru că voința unei iubiri mai mari ne mână tot mai departe. Ea ne ține deasupra valurilor uriașe ale răului sau egoismului ce se ridică din noi și ne duce tot mai înainte. Numai așezați în barca pocăinței călcăm în fiecare clipă peste valurile păcătoase ale egoismului, care tind să se ridice din adânci dedesubturi din noi și de sub noi. Numai prin ea suntem mereu deasupra noastră și în mișcare dincolo de punctul la care ne aflăm,

---

365 Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre sfintele nevoințe**, în *Filocalia* ***sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși***. Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1981, p. 364.

366 Pr. Constantin Karaisaridis, **Sfântul Nicodim Aghioritul și activitatea sa în domeniul liturgic**, teză de doctorat în teologie (partea I), în „Studii teologice“, anul XXXIX (1987), nr. 1, p. 29.

mai aproape de dragostea deplină, mai aproape de raiul în care se află pomul vieții, adică Hristos, izvorul dragostei ce nutrește spiritul nostru"[367].

Viața omului, după căderea în păcatul strămoșesc, se desfășoară în dramatismul tensiunii dintre cădere și înălțare, dar într-o continuă mobilitate. Deși ține de libertatea umană, păcatul nu este ceva constitutiv ei, prin creație, ci i s-a adăugat din exterior, ca o stare paranaturală, prin folosirea greșită a acestei voințe libere.

Acestea sunt, pentru literatura duhovnicească, cele două limite ale existenței: căderea și ridicarea. Numai îngerilor - arată Sfântul Ioan Scărarul - le este propriu să nu cadă. Oamenilor, le este propiu să cadă și să se ridice iarăși de câte ori s-ar întâmpla aceasta. Diavolii, odată căzuți, nu se mai pot ridica[368]. Într-un mod asemănător, Sfântul Petru Damaschinul, fin cunoscător al sufletului, al încercărilor și curselor ce îi primejduiesc mântuirea, ne dă următorul sfat: „Ai căzut, ridică-te. Ai căzut iarăși, ridică-te iarăși. Numai pe Doctorul tău să nu-L părăsești, căci atunci vei fi osândit de deznădejde mai rău decât un sinucigaș. Stăruie pe lângă El și El Își va face milă cu tine, fie prin întoarcerea ta, fie prin încercare, fie prin altă faptă a purtării Sale de grijă, fără să știi tu"[369].

Literatura ascetică, operă a Părinților cu viață îmbunătățită este paradoxală, surprinzând duhovnicește foarte subtil adâncurile păcatelor în care se poate ruina ființa umană, precum și culmile virtuților, la care se poate înălța ea.

Aflat între aceste limite, între cădere și ridicare, creștinul are ca

[367] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 110.

[368] Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuș**, în ***Filocalia...***, volumul IX, p. 96.

[369] Sfântul Petru Damaschinul, **Învățăturile duhovnicești**, în ***Filocalia...***, volumul V, p. 218.

mijloace harice deosebit de importante pocăința, prin care redobândește starea de har. Curăția sau nepătimirea creștină (apatheia) se dobândește prin Taina Sfântului Botez, iar apoi prin actualizarea acesteia în „botezul lacrimilor“ sau pocăință.

În experiența filocalică, adevăratul criteriu sau condiția supremă, esențială a mântuirii este pocăința. Cuviosul Nichita Stithatul ne spune astfel că este de prisos pustiul, retragerea din lume, căci putem intra în Împărăția cerurilor și fără această retragere, dar ne este de absolută necesitate pocăința și paza poruncilor lui Dumnezeu, ceea ce se poate face în tot locul stăpânirii Lui [370].

Același lucru ni-l sugerează și Teognost, când spune că nu vom fi pedepsiți și osândiți în veacul viitor pentru că am păcătuit, deoarece avem o fire nestatornică și schimbătoare, slăbită de păcatul strămoșesc și de cele personale. Dar vom da, cu certitudine, socoteală că, păcătuind nu ne-am pocăit, nici nu ne-am întors de la calea cea rea spre Domnul, odată ce am primit putere și vreme de pocăință [371].

Pentru spiritualitatea filocalică, pocăința este cea mai înaltă dintre virtuți. Lucrarea ei, după cum ne încredințează Sfântul Isaac Sirul, nu încetează niciodată și se potrivește tuturor: păcătoși sau drepți, începători sau desăvârșiți duhovnicește; lucrarea ei nesfârșindu-se niciodată. Ea trebuie să însoțească toate faptele noastre bune sau rele, păcatele sau virtuțile personale. În această perspectivă duhovnicească, Sfântul Ioan Scărarul definește astfel valoarea pocăinței și darurile pe care ea le conține și le dăruiește celor care ajung la o autentică experiere a ei: „Pocăința este

---

[370] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 242.

[371] Teognost, **Despre făptuire, contemplație și preoție**, în ***Filocalia...***, volumul IV, p. 284-285.

aducerea înapoi (reîmprospătare) a botezului. Pocăința este învoiala cu Dumnezeu pentru o a doua viață. Pocăința este cumpărătoare a smereniei. Pocăința este necontenita renunțare la nădejdea vreunei mângâieri trupești. Pocăința este gândul osândirii de sine și îngrijirea neîngrijită de sine. Pocăința este fiica nădejdii și tăgăduirea deznădejdii. Cel ce se pocăiește, se osândește pe sine, dar scapă neînfruntat. Pocăința este împăcarea cu Domnul prin lacrimi și prin lucrarea cea bună a celor potrivnice păcatelor. Pocăința este răbdarea de bună voie a tuturor necazurilor. Cel ce se pocăiește este pricinuitorul pedepselor sale. Pocăința este asuprirea tare a pântecelui și lovirea sufletului printr-o simțire adâncă“[372].

Pocăința este constitutivă dinamismului uman sau tensiunii ființiale, ontologice umane de a se împlini într-un plan superior, adică în universul spiritual și în ambianța duhovnicească a virtuților creștine. Pocăința este o notă esențială a universului spiritual atât de variat și complex al omului duhovnicesc.

Ea este cea mai înaltă dintre virtuți, izvorul celorlalte virtuți pentru că, nemulțumindu-se cu ceea ce înfăptuiesc acestea, întreține tensiunea lor după mai bine[373].

Pocăința este suportul și însoțitoarea tuturor celorlalte virtuți creștine. Ea este mama, temelia sau rădăcina lor, dar și sora lor, care le ajută să se desăvârșească. Edificiul duhovnicesc uman se fundamentează, se înalță pe punctele de rezistență ale pocăinței. Conștiința imperfecțiunilor și păcatelor noastre întreține dinamismul nostru sufletesc către o viață mai înaltă din punct de vedere duhovnicesc. Fiecare nouă virtute dobândită și fiecare faptă virtuoasă se face motiv sau cauză a unei noi perfecțiuni și tot așa, spre desăvârșire.

---

[372] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 136-137.
[373] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 109.

Ființa pocăinței are un caracter dialectic, dinamismul și experierea ei se exprimă în termeni antinomici, paradoxali. Pe de o parte, omul simte intens propria sa insuficiență sau limitare, pentru care se smerește, dar în același timp, simte la fel de accentuat chemarea și ajutorul lui Dumnezeu, în lucrarea sa încordată de desăvârșire. Simte micimea sa și infinitatea lui Dumnezeu, dar nu deznădăjduiește, ci are ferma speranță și încredere în ajutorul divin.

Prin urmare, asemenea smereniei, din a cărei familie duhovnicească face parte, pocăința are un caracter dialectic, cuprinzând în sine poziții contradictorii, care îi măresc bogăția și complexitatea: o necontenită nemulțumire față de treapta pe care ne aflăm, iar pe de altă parte, o încredere în puterile firii omenești, ajutate de harul dumnezeiesc. Ea exprimă, pe de o parte, neputința proprie, iar pe de altă parte, experiența bogatelor resurse duhovnicești, ce sunt în puterea omului.

Pocăința, ca Taină a refacerii ființei umane și a dezlegării ei din servitutea păcatelor și din neputințele produse de ele[374], reprezintă „o trebuință firească a sufletului omenesc, căreia creștinismul i-a dat o semnificație și un conținut nou prin faptul că o consideră ca un mijloc prin care credincioșii sunt scoși din închistarea egoistă în care îi aruncă păcatul, pentru a fi readuși la comuniunea cu Dumnezeu și aproapele“[375].

Părinții duhovnicești ai *Filocaliei* dezvoltă cea mai înaltă învățătură despre „harul pocăinței“, ca fundament al vieții și desăvârșirii creștine.

O primă remarcă este aceea pe care o fac acești Sfinți Părinți, vorbind despre două forme de pocăință: Pocăința ca Sfântă

[374] Idem, **Taina Pocăinței ca fapt duhovnicesc**, în „Ortodoxia“, anul XXIV (1972), nr. 1, p. 5-14.

[375] Pr. Asist. Dumitru Popescu, **Pocăința ca refacere a legăturilor credincioșilor cu Dumnezeu și cu semenii**, în „Biserica Ortodoxă Română“, anul LXXXIX (1971), nr. 9-10, p. 1022.

Taină și pocăința permanentă sau neîncetată asupra căreia insistă în mod deosebit Evagrie Monahul, Sfântul Marcu Ascetul, Sfântul Ioan Scărarul și Sfântul Isaac Sirul.

Universul spiritual al tainei pocăinței

Părinții duhovnicești ai spiritualității răsăritene sunt conștienți și vor să ne sensibilizeze și pe noi duhovnicește în ceea ce privește valoarea deosebită a Sfintei Taine a Pocăinței sau a Mărturisirii. Fără ea, nu există progres în viața noastră spirituală, ci o cădere permenentă într-o existență fără sens duhovnicesc, un continuu regres către zonele cele mai întunecate ale existenței umane: adâncul sau abisul păcatelor și patimilor. Cunoscând aceste realități de ordin spiritual și știind că viața omenească are momente de slăbiciune, de cădere, Părinții ne recomandă să ne ținem permenent legată conștiința de pocăință.

În legătură cu universul spiritual al Tainei Pocăinței, Părinții filocalici insistă în mod deosebit asupra elementelor interioare, profunde ale acesteia, și nu atât asupra elementelor ei exterioare. Vom afla astfel adevăruri adânci privind calitățile și arta duhovnicească a părintelui duhovnicesc, valoarea lucrării sale în viața noastră, modul de căutare a unui duhovnic sau învățător duhovnicesc bun, care să ne lumineze calea spre eliberarea de păcat și spre desăvârșire, despre dragostea ucenicului față de părintele său duhovnicesc, despre calitatea în spovedanie, precum și roadele căinței.

Sfânta Taină a Pocăinței este Taina esențială, fundamentală a vieții creștine, de ea atârnând, alături de celelalte două Taine creștine: Botezul și Euharistia, viața noastră creștină.

Pocăința este un mijloc de restaurare a legăturii cu Dumnezeu și cu aproapele. Pentru acest motiv, ea este considerată

„al doilea Botez“ și precede Taina Sfintei Împărtășanii, a comuniunii depline cu Hristos. Pocăința este Taina împăcării cu Dumnezeu și cu semenii, fiindcă aduce în sufletele credincioșilor acea armonie care vine de la Dumnezeu[376].

Potrivit Sfântului Ioan Scărarul, „botezul lacrimilor“ este mai de preț decât Botezul cel dintâi, pentru că el ne iartă nu păcatul strămoșesc, ci păcatele personale. De aceea, el consideră pocăința „aducerea aminte (reîmprospătarea) Botezului și „împăcarea cu Domnul prin lacrimi“[377]. Ea este „har peste har“, „a doua naștere din Dumnezeu“ și „ușa milei“, prin care intrăm la Dumnezeu[378].

Credinciosul este supus mereu ispitelor și încercărilor și nu totdeauna găsește în firea sa slăbită, lovită mortal de păcat, resursele să le evite sau să le înlăture. Căderea în păcat este dovada unei abdicări de la vocația noastră fundamentală, desăvârșirea. Experiența duhovnicească ne demonstrează că nimic nu este definitiv cât suntem în această viață, că existența însăși nu este un univers închis, ci o permanentă încercare, un permanent dialog, uneori chiar dramatic, de ridicare din starea de cădere a ființei noastre, către zările senine pe care le deschide universul spiritual al unei vieți virtuoase, spre asemănarea cu Dumnezeu.

Viața noastră religioasă ne demonstrează ușurința căderii și dificultatea sau dramatismul ridicării din cădere. Alunecarea în păcat presupune o ispită la care mintea, oarecum paralizată, consimte, nerealizând la început urmările și implicațiile faptei păcătoase și vinei pentru ea, în timp ce eliberarea de păcat și de patimă presupune un efort încordat, dramatic de a ne lupta cu noi înșine și, paradoxal, înfrângându-ne pe noi înșine, de a ieși învingători.

---

[376] Preot Asistent Dumitru Popescu, **art. cit.**, p. 1028.
[377] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 136.
[378] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.,** p. 361-362.

Metanoia sau pocăința este angajarea și lupta noastră împotriva păcatului și patimilor care, după expresia Sfântului Maxim Mărturisitorul, produc „sfâșierea firii“ și o ruinează. Părinții filocalici subliniază valoarea pocăinței în lucrarea de restaurare a adevăratei vieți, cea harică.

Păcatul, considerat de acești Părinți duhovnicești „întrebuințarea greșită a ideilor, căreia îi urmează reaua întrebuințare a lucrurilor“[379]. El nu se află în fire, în chip natural, căci Dumnezeu nu e făcătorul patimilor[380], ci reprezintă un adaos la aceasta, sufletul fiind prin fire nepătimaș (fără patimi)[381]. Originea păcatului, pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul îl constituie „reaua întrebuințare a puterilor (facultăților) sufletului: a celei poftitoare, irascibile și raționale“[382], ele provocându-se prin „afecțiunea nerațională a sufletului față de plăcerea simțurilor“[383].

Spre deosebire de păcat, care are caracterul unui accident, a unui fapt izolat, patima este păcatul generalizat sau obișnuința păcatului. Definită ca o „mișcare a sufletului împotriva firii, fie spre o iubire nerațională, fie spre o ură fără judecată a vreunui lucru, sau din pricina vreunui lucru din cele supuse simțurilor“[384], patima este „un perete în fața virtuților ascunse ale sufletului“[385]. Păcatele și patimile sunt ca o „ceață groasă“, așezată pe puterea străvăzătoare a sufletului, pe care îl întunecă[386]. Ele întunecă mintea, orbesc înțelegerea și nu o lasă să pătrundă la razele adevărului, nici să

---

[379] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua**, în ***Filocalia...***, volumul 2, p. 97.

[380] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 334.

[381] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 407.

[382] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.** , p. 102.

[383] Idem, **Răspunsuri către Talasie**, în ***Filocalia...***, volumul 3, p. 310.

[384] Idem, **Capete despre dragoste...**, p. 82.

[385] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 347.

[386] Calist Catafygiotul, **Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 517.

deosebească binele de rău[387].

În cadrul cercului vicios plăcere-durere, care are drept centru *filavtia*, păcatul apare ca „abaterea lucrărilor puterilor sădite în fire de la scopul lor“[388], „mișcarea nesocotită a puterilor naturale spre altceva decât spre scopul lor, în urma unei judecăți greșite...“[389]. El constă în „necunoașterea cauzei celei bune a lucrurilor. Aceasta, orbind mintea omenească, dar deschizând larg simțirea, l-a înstrăinat cu totul pe om de cunoștința lui Dumnezeu și l-a umplut de cunoștința pătimașă a lucrurilor ce cad sub simțuri[390].

Păcatul și patima reprezintă căderea într-o existență paranaturală[391]. Din această stare de eșec ontologic, de naufragiu existențial încearcă să ne scoată pocăința, ancorând puterile noastre duhovnicești în transcendent, în dragostea de Dumnezeu și de semeni.

Păcatul este, deci, o alterare a conștiinței noastre și de aceea, pentru îndreptare ei nu este suficientă doar voința penitentului, ci este nevoie de un ajutor mult mai puternic, venit din afara noastră. Acesta este, în fond, ajutorul lui Dumnezeu, pe care ni-l trimite prin intermediul, adică prin persoana și lucrarea părintelui nostru duhovnicesc, a duhovnicului, potrivit concepției ortodoxe că adevăratul săvârșitor al Tainei este Mântuitorul Iisus Hristos, duhovnicul nefiind altceva decât un martor al stării de cădere și a dorinței de căință a penitentului.

Părinții filocalici, ei înșiși Părinți duhovnicești, care au trăit în preajma unor asemeni „îngeri pământești“și „oameni cerești“ și apoi au devenit ei înșiși Părinți duhovnicești, învrednicindu-se de mari daruri: al cardiognoziei, al deosebirii gândurilor sau al

[387] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste...**, p. 191.
[388] Idem, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 31.
[389] **Ibidem**.
[390] **Ibidem**.
[391] Idem, **Răspunsuri către Talasie...**, Introducerea Părintelui Stăniloae, p. 14.

discernământului duhovnicesc, ne relatează psihologia paradoxală a căderii și ridicării din păcat. Exprimările lor, de o profunzime aparte, adeseori neînțelese și inaccesibile omului neduhovnicesc, arată valoarea de temelie, de fundament al Tainei Pocăinței, în viața creștină.

Mărturisirea păcatelor are valoare capitală în viața noastră spirituală și în progresul nostru în ea. Ea este arma duhovnicească cea mai puternică, „unica virtute ce nu poate fi umilită de draci“[392], căci, spune Sfântul Ioan Scărarul: „nimic nu dă dracilor și gândurilor acestora atâta putere împotriva noastră, ca faptul de a hrăni și ascunde păcatele în inimă, nemărturisite“[393], iar Cuviosul Isaia Pusnicul ne spune să nu ne rușinăm să spunem celui mai mare orice gând care ne războiește, dacă vrem să dobândim ușurarea. Căci duhurile cele rele nu găsesc alt loc decât în omul care tace despre gândurile lui, fie că sunt bune, fie că sunt rele[394]. Același sfânt spune că îngerii și cerul suspină și plâng pentru negrija noastră față de suflet, pentru nepocăința noastră, spre pieirea lui.

Ea este pentru suflet ca un „frâu“ care îl împiedică să păcătuiască, pe când păcatele nemărturisite sunt săvârșite fără frică și rușine, ca în întuneric[395]. Deci Taina Sfintei Spovedanii are o pronunțată valoare ascetică, ea înfrânându-ne de la săvârșirea păcatelor. Păcatele nemărturisite îndeamnă, instigă singure la păcate și mai mari, prin simpla constatare a urmărilor lor. Este o învățătură esențială, constantă a Părinților duhovnicești că între păcate și patimi există un circuit sau o intercondiționare. Una se provoacă sau declanșează pe alta, spre surparea, spre uzurparea ființei umane.

---

[392] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 303.
[393] **Ibidem**, p. 287.
[394] Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci și nouă de cuvinte**, în ***Filocalia...***. volumul XII, p. 57.
[395] **Ibidem**, p. 108.

Împotriva acestor efecte și mai apoi împotriva păcatului însuși luptă pocăința. Ea este o piedică în calea înmulțirii păcatelor și a efectelor acestora. Pocăința luptă cu un trecut păcătos, pătimaș, vrednic de osândă, pentru clădirea unui viitor fericit, veșnic.

Prin urmare, căderea în păcat, ca act individual, particular, la care se asociază efectele și urmările sale, ne paralizează facultățile noastre sufletești, încât omul pare că, neputând să se elibereze din acest cerc vicios, se complace în el. Obișnuința devine o a doua natură, păcatul se săvârșește aproape automat, de la sine, complicându-se cu diversele circumstanțe și ducând la patimi dintre cele mai groase, josnice. Omul nu mai realizează, nu mai conștientizează semnificația acestor fapte ale sale, dând dovadă de o conștiință alterată, duplicitară, scindată, ieșită din limitele sale firești, naturale, raționale.

Într-o astfel de situație, ceea ce îl poate trezi pe om este un cutremur stihial, ontologic, în temeliile ființei sale. Acesta se manifestă adesea negativ, prin încercările sau necazurile provocate de tulburările insinuate de păcat în viața și existența noastră. Astfel de situații limită, de momente de eșec existențial ne conduc către o revizuire a relațiilor și raporturilor noastre, în primul rând cu noi înșine, cu Dumnezeu și cu semenii, ne duc către pocăință.

Pocăința pătrunde până la hotarele profunde dintre bine și rău, denunță primejdia și caducitatea păcatului, trezește forța vie, credința și speranța și „tinde să repare dezordinea, să restabilească armonia în compoziția valorilor noastre“[396].

Un rol fundamental, de căpetenie, îl are în viața noastră, conform scrierilor ascetice, ***părintele duhovnicesc***. Rolul său este esențial în lucrarea de restabilire a adevăratei legături de viață și în

[396] Pr. Constantin Galeriu, **Sensul creștin al pocăinței**, în „Studii teologice“, anul XIX (1967), nr. 9-10, p. 676.

restaurarea noastră ontologică, în fundamentele vieții noastre creștine comunitare.

"Arta duhovnicească", de care vorbește Sfântul Ioan Casian, este „cea mai grea dintre toate meșteșugurile" și de aceea ea are nevoie de învățător, pentru că este „ascunsă și nevăzută și numai de inima curată poate fi văzută. Neizbutirea în această artă nu aduce, potrivit lui, numai paguba vremelnică, în această lume, ci și moartea veșnică a sufletului"[397].

Cel care nu are un duhovnic și nu umblă potrivit sfatului acestuia, „seamănă foarte multe cu osteneală și cu sudoare, lucrând ca în vis, dar nu seceră cu adevărat decât foarte puțin"[398].

Cu privire la modul de alegere a duhovnicului, prevalează motivele sau argumentele de ordin duhovnicesc, referitoare la viața sa interioară și la darurile sale duhovnicești, dobândite ca urmare a unei viețuiri curate.

Principiul fundamental al alegerii sale este acela ca el să fie „un povățuitor și dascăl neamăgitor"[399], adică să fie bun cunoscător al învățăturii de credință, iar prin viața sa să fie adevărat mărturisitor al ei. El trebuie să fie înalt la înțelegere, smerit la cugetare, blând în toate purtările sale[400].

Dintre toate darurile pe care trebuie să le căutăm și să le apreciem la părintele duhovnicesc, cel mai de preț este dreapta socoteală sau discernământul duhovnicesc. Un astfel de duhovnic poate să discearnă felurile gândurilor care ne învăluie: îngerești sau dumnezeiești, omenești sau drăcești și să le dea sfatul mântuitor, de suflet folositor. Adevăratul duhovnic „trebuie să aplice leacurile potrivite. Celor împovărați de păcate grele și ușor aplecați spre

---

[397] Sfântul Ioan Casian, **Cuvânt despre sf. Părinți din Skkit**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 176.
[398] **Ibidem**, p. 34.
[399] Calist și Igantie Xanthopol, **op. cit.**, p. 32-33.
[400] **Ibidem**.

deznădejde, le este potrivit leacul al doilea șjugul blând și sarcina ușoarăț. Celor ce tind spre un cuget înalt și mândru, le este potrivit leacul dintâi școlea îngustă și plină de necazuriț"[401].

Părintele duhovnicesc trebuie să fie un bun cunoscător al realităților duhovnicești, al luptei sau războiului nevăzut, nu atât din citiri, cât mai ales din experiență, pentru a putea discerne în viața ucenicilor săi de ce fel este războiul sau părăsirea: dumnezeiească sau drăcească. Sfântul Nil Ascetul, autor dn *Filocalia*, volumul întâi, spune că povățuitorul trebuie să aibă mai întâi de toate știință, adică viață și cunoștințe duhovnicești, pentru ca să nu-i fie necunoscută nici una din uneltirile vrăjmașilor și să poată discerne, adică să sesizeze, să înțeleagă și să dea remediul cel mai bun pentru toate ispitele ascunse ale războiului la care sunt supuși ucenicii săi. În felul acesta, spune Sfântul Nil, le va face celor încredințați lui, biruința neostenicioasă și îi va scoate încununați din luptă [402]. Dar, adaugă el, „e rar un povățuitor ca acesta și nu se găsește ușor" [403].

Sfântul Petru Damaschinul arată că adevăratul duhovnic are o instituire divină și daruri duhovnicești deosebite: „De aceea, zice el, nu este tot omul vrednic de încredere, ca să dea sfat celor ce-l caută, ci numai acela care a luat de la Dumnezeu darul deosebirii și a dobândit din străduința în nevoință, o minte străvăzătoare... Iar acesta trebuie să fie cu multă smerenie și să nu dea sfaturi tuturor, ci numai celor ce le cer de bunăvoie și-l întreabă nesilit și învață după rânduială"[404].

În istoria spiritualității Răsăritului ortodox sunt consemnate numeroase cazuri de duhovnici cu daruri deosebite. Darul discernământului duhovnicesc - *to dioratikon harisma* - este un

---

[401] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 440.
[402] Nil Ascetul, **Cuvânt ascetic**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 226.
[403] **Ibidem**.
[404] Sfântul Petru Damaschin, **op. cit.**, p. 159.

semn al prezenței și lucrării în și prin acesta a Duhului Sfânt și se manifestă sub forma a două daruri duhovnicești esențiale: cunoașterea tainelor lui Dumnezeu (*teologia*) și cunoașterea secretelor sau tainelor inimilor (*cardiognosia*). El este o perspicacitate duhovnicească, spirituală, care vede prin trup, dincolo de spațiu și timp (*proorasis*)[405].

Darul discernământului - *diacrisis* - primează asupra tuturor celorlalte, atunci când este vorba de conducerea spirituală a oamenilor. *Diacriticos*, părintele duhovnicesc era adeseori și *dioraticos*, având darul citirii în inimile ucenicilor[406].

Același Sfânt Nil Ascetul subliniază legătura duhovnicească creată între duhovnic și ucenici, spunând că neiscusința învățătorului pierde pe învățăcel, după cum și negrija învățăceilor aduce primejdie învățătorului, mai ales când la neștiința aceluia se adaugă trândăvia lor. „Căci nici învățătorul nu trebuie să uite ceva din cele ce ajută la îndreptarea supușilor, nici învățăceii nu trebuie să treacă cu vederea ceva din poruncile și sfaturile învățătorului. Pentru că e lucru grav și primejdios atât neascultarea acelora, cât și trecerea greșelilor cu vederea de partea acestuia“[407].

Odată găsit sau aflat un astfel de părinte duhovnicesc, trebuie să ne atașăm de el și să-l ascultăm ca pe un vestitor pentru noi a voii lui Dumnezeu. Aceiași Sfinți Calist și Ignatie Xanthopol arată că, aflând un astfel de povățuitor, trebuie să ne lipim de el cu toată ființa, ca niște adevărați fii duhovnicești, ascultându-i povățuirile și socotindu-l ca pe Hristos Însuși[408].

Sfântul Simion Noul Teolog ne îndeamnă să ne descoperim în fiecare zi gândurile noastre părintelui duhovnicesc și să primim

---

405 Thomas Spidlik, **op. cit.**, p. 82.
406 **Ibidem**, p. 272.
407 Nil Ascetul, **op. cit.**, p. 222.
408 Calist și Ignatie Xanthopol, **op. cit.**, p. 23.

sfatul sau cuvintele sale „ca din gură dumnezeiească“[409], iar Cuviosul Isaia ne recomandă următoarele: „Primește sfatul Părinților tăi și vei trăi tot timpul tău în odihnă“[410].

Sfatul duhovnicului este absolut necesar pentru a fi feriți de căderi noi și mai mari, pentru restaurarea noastră și progresul în această viață nouă, curată. Sfinții Calist și Ignatie ne arată, în acest sens, că „acela care dorește să viețuiască fără greșeală trebuie să petreacă într-o îndelungată deprindere și în cunoașterea celor dumnezeiești și în viața împodobită cu cununa virtuților - și să socotească porunca și sfatul lui ca pe cuvântul și sfatul lui Dumnezeu. Căci mântuirea zice, este în sfătuire multă“ (Prov. 11, 14)[411]. Credinciosul trebuie să i se încredințeze întru totul duhovnicului său și să aibă în el încrederea pe care o are în Însuși Mântuitorul Hristos, pentru că părintele duhovnicesc nu face altceva decât să exprime sau să vestească ucenicului voia și lucrarea lui Dumnezeu, în viața lui. De aceea, Sfântul Ioan Scărarul spune că nu trebuie să ne îndoim niciodată de duhovnicul nostru, nici chiar dacă l-am vedea curvind, căci, spune Sfântul Ioan, ochii adesea ne mint.

Dintre calitățile sau însușirile adevăratei spovedanii, Părinții filocalici insistă asupra sincerității ei și a conștiinței păcătoșeniei noastre, care duc la adevărata căință. „Trebuie să luăm aminte - spune Sfântul Diadoh al Foticeii - la simțirea cu care facem mărturisirea, ca nu cumva conștiința noastră să se mintă pe sine, cugetând că s-a mărturisit deajuns lui Dumnezeu. Fiindcă judecata

---

409 Sfântul Simion Noul Teolog, **Capetele morale ale lui Simeon Evlaviosul**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 98.
410 Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 126.
411 Calist și Ignatie Xanthopol, **Metodă și regulă foarte amănunțită pentru cei ce-și aleg să viețuiască în liniște și singurătate**, în ***Filocalia...***, p. 40.

lui Dumnezeu este cu mult mai bună decât conștiința noastră „[412].

Roada mărturisirii curate, este, după cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul nepătimirea sufletului, care înseamnă ștergerea păcatului[413].

Sfântul Simion ne spune că pocăința spală de întinăciunea faptelor rușinoase și ne mijlocește primirea și împărtășirea Sfântului Duh. Darul suprem sau distinctiv al adevăratei pocăințe este nețínerea de minte a răului[414]. Sfântul Isaac Sirul ne dă și un criteriu după care să ne dăm seama că am dobândit iertarea pentru păcatele spovedite: aceasta se înfăptuiește atunci când sufletul va simți că le urăște cu desăvârșire și când va lucra cele contrare lor, adică virtuțile.

Pocăința permanentă sau neîntreruptă - sursă a vieții duhovnicești autentice

Părinți duhovnicești ai Răsăritului arată că pocăința nu are limite de timp și loc, ci de stare duhovnicească. Adevărata Spovedanie sau Pocăință trebuie să conducă la pocăința permanentă, ca stare de adevărată cunoaștere a noastră și de adevărat discernământ duhovnicesc. Ea trebuie să devină o atitudine permanentă în viața noastră, „un neîncetat flux și reflux, apus și răsărit, început nou și bun“ [415].

Am văzut că dinamismul vieții duhovnicești este legat de pocăința permanentă. Aceasta întreține în noi necontenit dorul de desăvârșire, de absolut, dorul de a ne asemăna, cât ne este cu putință omenește, cu Dumnezeu. Părinții spiritualității răsăritene, vorbind despre înălțimea idealului creștin, au grijă, pe de altă parte,

---

[412] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 474.
[413] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste...**, p. 58.
[414] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 198.
[415] Pr. Constantin Galeriu, **art. cit.**, p. 674.

să adauge, atunci când descriu mijloacele de atingere a lui, „atât cât este cu putință omenește“, ceea ce constituie o probă de adevărată cunoaștere a firii omenești, cu toate slăbiciunile și puterile sale, dar și de realism duhovnicesc.

Cea mai frumoasă descriere a lucrării și valorii pocăinței permanente pentru urcușul nostru spiritual, și modul în care trebuie să se efectueze ea, îl evidențiază Sfântul Simion Noul Teolog: „Trebuie să ai totdeauna în tine frica lui Dumnezeu și să cercetezi în fiecare zi ce ai făcut bine și ce rău. Iar de cele bune să uiți, ca nu cumva să cazi în patima slavei deșarte, iar față de cele potrivnice să te folosești de lacrimi împreunate cu mărturisirea și cu rugăciunea stăruitoare. Cercetarea să-ți fie așa: Sfârșindu-se ziua și venind seara, cugetă întru tine: Oare cum am petrecut ziua, cu ajutorul lui Dumnezeu? N-am osândit pe cineva, nu l-am grăit de rău, nu l-am scârbit, n-am căutat la fața cuiva cu patimă, sau n-am fost neascultător celui mai mare în slujbă și nu mi-am neglijat-o pe aceasta? Nu m-am mâniat pe cineva, sau stând la rugăciunea de obște, nu mi-am ocupat mintea cu lucruri nefolositoare, sau n-am lipsit de la biserică și de la pravilă, îngreuiat de lene? Dacă te găsești nevinovat de toate acestea (ceea ce e cu neputință, «căci nimeni nu e curat de întinare, nici măcar o singură zi din viața lui» (Iov 14,4) și nimeni nu se la lăuda că are inima curată), strigă către Dumnezeu cu multe lacrimi: Doamne, iartă-mi toate câte am greșit cu lucrul, cu cuvântul, cu știință și cu neștiință. Căci multe greșim și nu știm“[416].

Deci acest sentiment al pocăinței permanente are la bază conștiința pocătoșeniei noastre. Tot în legătură cu acestea, ca un mijloc esențial de conștientizare a stării noastre morale, Părinții filocalici le leagă de **gândul** sau **meditarea permanentă la**

[416] Sfântul Simion Noul Teolog, **op. cit.**, p. 98.

moarte, la judecata de după aceasta, la chinurile iadului, pe care le vor suferi cei care și-au irosit viața în păcate și patimi, la bucuria comuniunii și a iubirii, de care se vor bucura cei drepți.

Pentru Sfântul Isaac Sirul, conștiința păcătoșeniei proprii este mai importantă decât harisma învierii morților. Cel ce suspină un ceas, consideră Sfântul Isaac, este mai bun decât cel ce folosește lumii întregi prin gândirea sa, după cum cel ce s-a văzut pe sine și păcatele sale este mai bun decât cel ce a văzut pe îngeri[417].

În legătură cu această cugetare la moarte, Evagrie Monahul ne dă următorul sfat: „Așezându-te în chilia ta, adună-ți mintea și gândește-te la ceasul morții. Privește atunci la moartea trupului, înțelege întâmplarea, ia-ți osteneala, disprețuiește deșertăciunea din lumea aceasta, atât a plăcerii, cât și a străduinței, ca să poți să rămâi nestrămutat în aceeași hotărâre a liniștii și să nu slăbești. Mută-ți gândul și la starea cea din iad, gândește-te cum se chinuiesc sufletele acolo, în ce tăcere prea amară? sau în ce cumplită suspinare? în ce mare spaimă și frământare? sau în ce așteptare? Gândește-te la durerea sufletului cea neîncetată, la lacrimile sufletești fără sfârșit. Mută-ți apoi gândul la ziua învierii și la înfățișarea înaintea lui Dumnezeu“[418].

Moartea de o va avea omul în minte, spune Sfântul Antonie, nemurire este, însă, spune el, nu de moarte trebuie să ne temem, nu de ea trebuie să ne îngrijim, ci de pierderea sufletului, care echivalează cu moartea veșnică[419].

Fricii naturale, angoasei față de lume și față de capcanele ei ademenitoare, îi ia locul frica sau mai degrabă preocuparea de cele duhovnicești. Cea mai recomandată metodă a asceticii filocalice de

---

417 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 194.

418 Evagrie Ponticul, **Schiță monahicească**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 69.

419 Sfântul Antonie cel Mare, **Învățături despre viața monahală**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 27.

pază față de păcat este rugăciunea neîncetată, unită cu această cugetare la moarte și la cele ce îi vor urma: scaunul înfricoșat și cutremurător al judecății, lacrimile sufletești fără sfârșit, spaima și frământările. Aceasta este aducerea aminte de moarte, moartea de fiecare zi, suspinul de fiecare ceas, la care îndeamnă Sfântul Ioan Scărarul[420].

Criteriul clasic de mare discernământ duhovnicesc este cel menționat de Evagrie: să ne purtăm în viața de zi cu zi ca și cum am muri și ar trebui să dăm socoteală a doua zi, iar față de trup să ne îngrijim, ca și cum ar trebui să trăim mulți ani[421].

Această conștiință a păcătoșeniei noastre, izvor al căinței permanente, este o dovadă de autocunoaștere, de reală cunoaștere a noastră. Această cunoaștere ne ajută să ne păzim conștiința - acel dar dumnezeiesc de care vorbesc Părinții filocalici - curată, față de Dumnezeu, de părintele nostru duhovnicesc, față de oameni și lucruri. Conștiința este „oglindă“[422] a viețuirii noastre. Curăția sau întinarea ei stă în puterile noastre. Omul o poate păstra curată și luminată, privind în ea voia și glasul lui Dumnezeu, sau o poate călca, disprețui, întuneca, devenindu-i potrivnic, iar la judecată avându-o drept osânditor.

Ne păzim conștiința față de Dumnezeu când îi respectăm și împlinim poruncile sale; față de duhovnic, spovedindu-ne cu sinceritate și înfăptuindu-ne canonul dat; față de semeni, nefăcând nimic din ceea ce știm că necăjește sau rănește pe aproapele, fie cu lucrul, fie cu cuvântul, fie cu înfățișarea, fie cu privirea. Iar față de lucruri, nefolosindu-l rău, nestricându-l, ci descoperindu-i adevărata sa rațiune, cea dumnezeiească, în legătură cu Rațiunea supremă - Hristos.

---

[420] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 156.

[421] Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 100.

[422] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 114.

Autocunoașterea sau cunoașterea de sine este una din cele mai adânci cunoașteri pe care o poate dobândi omul. Într-o primă fază, această cunoaștere de sine are sensul cunoașterii stării noastre de păcătoșenie, de nedeplinătate duhovnicească. Ea se identifică, pe această treaptă cu conștientizarea propriei noastre păcătoșenii. Pe o treaptă superioară, această cunoaștere obiectivă dobândește un sens moral mai accentuat, constând în dorința de a ne elibera de patimi și de a dobândi virtuțile, pentru a ajunge la adevărata cunoaștere și trăire a lui Dumnezeu.

A te cunoaște pe tine înseamnă, pe treptele cele mai înalte ale vieții duhovnicești, a fi conștienți de adâncul pe care îl reprezintă ființa umană, a descoperi Împărătia lui Dumnezeu din lăuntrul nostru, din adâncul nostru cel de taină, cum preferă acești scriitori spirituali să numească inima noastră. Însă, a depista, sesiza și experia prezența harismatică a lui Dumnezeu, sălășluit, cum spune Sfântul Marcu Ascetul, în adâncul sufletului nostru, încă de la Botez, înseamnă a experia infinitatea de sensuri și înțelesuri, abisul de bunătăți dumnezeiești din sufletul nostru pe care păcatul nu le poate decât acoperi, a actualiza toate aceste potențe.

De aceea, celui ce se cunoaște pe sine cu adevărat, i se dă cunoștința tuturor. Așa se întâmplă cu sfinții, care, datorită vieții lor îmbunătățite dobândesc o cunoaștere lărgită, extinsă, expresie a cunoașterii și inspirației pe care le aduce Duhul Sfânt. Sfinții își cunosc deplin piscurile și adâncurile sufletului, îi cunosc și pe ceilalți ca pe ei și au o anumită cunoaștere a celor viitoare.

Cunoașterea de sine a celui duhovnicesc nu este o cunoaștere exterioară, unilaterală, limitată, ci una interioară, în bogăția de sensuri pe care o are viața omenească. Este o cunoaștere experimentală, prin participarea și unirea cu realitatea cunoscută, care, pe treptele cele mai înalte este Însuși Dumnezeu, izvorul oricărei cunoașteri și autocunoașteri. Cunoașterea de sine este, la cei

duhovnicești, luminată de Dumnezeu, căci nu putem cunoaște bine, autentic și nu ne putem cunoaște cu adevărat decât în Dumnezeu și prin Dumnezeu. Doar harul dumnezeiesc poate potența firea umană până la sesizarea cât mai exactă, interioară, a realităților vieții sufletești.

Cunoașterea de sine este totdeauna un act de pocăință, căci, pe măsură ce înaintăm în această cunoaștere, pe lângă plusurile duhovnicești, ne dăm seama permanent și de minusurile sau de scăderile noastre, nu atât intelectuale, raționale, cât mai ales morale, duhovnicești. Adevărata cunoaștere de sine începe prin pocăință și nu se termină niciodată, cufundându-se tot mai mult în adâncul, în oceanul sau abisul smereniei.

A te cunoaște pe tine înseamnă a accepta să te smerești, după cum în smerenie omul are adevărata cunoaștere de sine, căci aceasta dă un plus de cunoaștere. Pe treptele cele mai înalte, cunoașterea de sine înseamnă a simți deplin condiția de creatură, față de Creatorul iubitor.

Și, spune Sfântul Petru Damaschinul, celui ce se cunoaște pe sine așa cum este, i se dă sau i se descoperă cunoștința tuturor. Spiritualitatea filocalică vorbește despre părinți duhovnicești văzători cu duhul, care au darul străvederii sau înainte vederii, al cardiognoziei, al sfatului, al proorociei sau profeției. Toate acestea sunt efectele pazei minții sau trezviei, la care se adaugă darul Sfântului Duh[423].

La această cunoaștere de noi înșine, dovadă a discernământului duhovnicesc, ne îndeamnă și Ava Dorotei, ucenic al Sfântului Ioan Scărarul, spunându-ne că „suntem datori să ne cercetăm nu numai în fiecare zi, ci și în fiecare an și lună și

[423] Sfântul Simion Noul Teolog, **op. cit.**, p. 75.

săptămână[424] și să zicem: «În prima săptămână, eram împovărat cu această patimă. Oare cum sunt acum?» De asemenea, să se cerceteze toți în fiecare zi pe ei înșiși, întrebându-se: «Oare am înaintat puțin sau ne aflăm în aceleași, sau am căzut și mai rău?»[425]. Avem datoria să ne cercetăm zilnic, pentru modul în care ne-am petrecut ziua și noaptea, dacă am avut sau nu râvnă la rugăciune, la priveghere, la citirile dumnezeiești și totodată să ne sârguim să ne pocăim și să ne îndreptăm pe noi înșine, având convingerea că pocăința permanentă duce la micșorarea răutăților, adică a patimilor.

Tot în legătură cu această pocăință permanentă, Sfântul Marcu Ascetul ne învață că trebuie să ne căim nu numai pentru păcatele deja săvârșite, ci și pentru binele înfăptuit, pentru că am fi putut să-l gândim și să-l fi săvârșit înainte. Părinții ne dau temeiuri să ne pocăim deci pentru fiecare faptă bună sau rea, pentru cantitatea lor de nedesăvârșire. Pocăința permanentă trebuie să urmeze tuturor faptelor, gesturilor, cuvintelor și gândurilor noastre păcătoase, pentru neputința noastră de a le curăți și spiritualiza, dar totodată trebuie să însoțească fiecare faptă, cuvânt sau gând bun, virtuos, pe care-l avem cu privire la acestea, trebuie să ne pocăim pentru ezitarea noastră de a le fi săvârșit până atunci sau actualiza, precum și pentru doza de imperfecțiune, pentru amprenta de nedeplinătate a lor.

Regula Părinților filocalici este că **pocăința trebuie să preceadă, să însoțească și să urmeze fiecare acțiune, lucrare, cuvânt sau gând al omului duhovniceasc, pentru nedesăvârșirea lor.**

---

[424] Sfântul Ioan Scăraul vorbește, în vremea sa, despre un bucătar care purta, la șold, o tăbliță, pe care își însemna toate păcatele pe care le săvârșea într-o zi, pentru a nu le uita, seara, la Spovedanie.

[425] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.,** p. 584.

În mod deosebit, darul pocăinței este legat de smerita cugetare și de darul lacrimilor. Darul lacrimilor - donum lacrimarum - arată gradul sau nivelul pocăinței noastre. Sfântul Simion Noul Teolog spune: „să nu zică cineva că este imposibil a plânge zilnic, căci cine vorbește astfel afirmă că este imposibil să te pocăiești în fiecare zi și răstoarnă întreaga Sfântă Scriptură, ca să nu zic chiar porunca lui Dumnezeu“[426].

Lacrimile duhovnicești se dobândesc pe măsura curățirii și spiritualizării firii noastre și sunt un semn al prezenței și lucrării dumnezeiești în inima noastră. Aceste lacrimi, ca de altfel și pocăința și plânsul duhovnicesc din care izvorăsc, au două direcții: o privire spre un trecut păcătos, pătimaș, și o întoarcere către un viitor plin de nădejdea iertării și dobândirii mângâierii și fericirii veșnice. La început, ele sunt amare, de tristețe, de regret pentru căderea firii noastre umane în starea antiharică a păcatului. Pe măsura dobândirii iertării, ele devin tot mai dulci, devin lacrimi de recunoștință față de Dumnezeu și de bucurie duhovnicească. Cele dintâi sunt „lacrimi care ard“, cele care le urmează sunt „lacrimi care îngrașă“. Astfel, lacrimile de pocăință, curățitoare, devin, pe treptele superioare ale rugăciunii, lacrimi de bucurie, de copleșire, de smerenie în fața măreției și bunătății divine.

Lacrimile ascetice, curățitoare, purificatoare, lacrimi de pocăință, pe măsura înaintării în lucrarea virtuților, se spiritualizează tot mai mult, devenind lacrimi mistice, contemplative, harismatice, lacrimi ce exprimă bucuria desăvârșită a unirii cu Dumnezeu. În general, trecerea de la cele dintâi lacrimi la cele de al doilea fel, este considerat a fi semnul trecerii de la starea trupească la cea duhovnicească[427].

---

[426] Sfântul Simion Noul Teolog, **op. cit,** p. 200.
[427] **Ibidem,** p. 437.

Pe treptele cel mai înalte ale pocăinței, locul cuvintelor, care păstrează totuși ceva exterior, este luat de lacrimi, ca expresie a participării depline, integrale a ființei noastre la viața duhovnicească. Când orice cuvânt tace, despre pocăința și dragostea noastră de Dumnezeu vorbesc lacrimile.

Plânsul și lacrimile duhovnicești, rod al curățirii ființei noastre și totodată al prezenței tot mai accentuate a harului în sufletul nostru, redau naturii omenești transparența ei, din starea naturală, anterioară amestecării sale cu păcatul, ajutându-l pe creștin să cunoască mai bine și să zărească mai clar ținta vieții sale - sfințenia.

Chiar și din aceste scurte considerații privind valoarea pocăinței în viața duhovnicească, ne putem da seama că ea are un rol central și reprezintă o lovitură dată păcatului și patimii, în încrengătura lor, în rodirile lor perverse și păcătoae, dar în același timp la rădăcina lor. Pocăința lovește în temeliile, în esența, în cauzele păcatelor. Ea distruge nu numai manifestările lor, ci le șubrezește temelia, lovește în gândul prim sau intenția păcătoasă. Ea nu este doar o piedică pusă în calea păcatului, un frâu al firii, ci are un rol pozitiv, constând în darul ei de a reîntoarce aceste puteri ale firii, care lucrau orbește păcatul, spre spiritualizarea lor, spre bine și adevăr, spre Dumnezeu și semeni.

Căința este încercarea ascetică, profundă, curățitoare, purificatoare, de ridicare deasupra valurilor mării păcatului și patimilor, pe marea liniștită a virtuților și către orizontul, către văzduhul infinit al desăvârșirii. Este ieșirea și înaintarea din oceanul tenebros al egoismului, al mulțumirii de sine și al complacerii în această situație de decădere a noastră, către văzduhul senin al iubirii și respectului deplin.

Pocăința este o forță morală de primă valoare, sursa oricărui progres spiritual al creștinului. Legată de conștiința păcătoșeniei

noastre, iar pe treptele ei cele mai înalte izvorând lacrimi duhovnicești, pocăința permanentă este calea și sursa oricărui progres duhovnicesc. Pocăința este cea care - după cum mărturisește Sfântul Ioan Scăraul - învie, plânsul cel care bate la ușa cerului, iar cuvioasa smerenie, cea care îl deschide[428], de calitatea ei depinzând succesul sau încununarea oricărui efort duhovnicesc al nostru.

Sfântul Ioan Scărarul ne avertizează că: „Nu vom fi învinuiți, o prieteni, la ieșirea sufletului, că nu am săvârșit minuni, nici n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negreșit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns“[429], adică pentru faptul că nu ne-am pocăit.

Ori de câte ori greșim, să ne pocăim, dacă vrem să avem conștiința apărător și să nu ne acuze și să ne smerească însele faptele noastre. Iar dacă vrem să nu avem pentru ce să ne pocăim - deși Părinții îi deplâng pe acești „desăvârșiți“ - să nu greșim.

Darul lacrimilor duhovnicești - harismă a pocăinței curate și neîncetate

Viața creștină este o continuă tindere înainte către oceanul de taine al iubirii dumnezeiești. Pentru omul duhovnicesc, fiecare lucrare are un caracter ascetic, ducând la o tot mai accentuată apropiere de Dumnezeu. Desăvârșirea are un caracter eclesial, dar și profund interior, fiind experiată în „abis de smerenie“, până la „pătimirea îndumnezeirii“ sau până la treapta supremă de spiritualizare, de înduhovnicire, până la a deveni dumnezeu prin har, prin participare sau lucrare.

---

[428] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 302.
[429] **Ibidem,** p. 185.

Spiritualitatea acestui urcuș este trăită în interior, astfel încât maximum de sfințenie înseamnă și maximum de smerenie. Ancorată permanent în mistica eclesială, comunitară, sacramentală, mistica ortodoxă este o continuă devenire întru Hristos, o continuă îmbrăcare în virtute, după modelul Lui, până la statura bărbatului desăvârșit Hristos, adică până la îndumnezeirea noastră și unirea cu Hristos Cel în Treime.

Mijloacele creștinului de înaintare în această viață harică sunt Sfintele Taine și mijloacele ascetice și urmăresc eliberarea de păcat și patimă și viețuirea în orizontul duhovnicesc al virtuților, culminând în smerenie și iubire.

Oglinda acestei înaintări, în care omul își vede eforturile sale și treapta urcușului său este rugăciunea tot mai mai curată și neîncetată, izvorâtoare de lacrimi tot mai transparente din punct de vedere duhovnicesc, mai dese și mângâietoare.

“Darul lacrimilor“, ca și „rugăciunea neîncetată“, de care se leagă, se circumscriu dimensiunii apofatismului specific vieții duhovnicești răsăritene.

Una dintre învățăturile cele mai de preț ale spiritualității filocalice este cea privind sălășluirea tainică a lui Hristos și a Duhului Sfânt, la Botez, în sufletul creștinului. Prin lucrarea virtuților, Hristos devine tot mai vizibil în viața noastră duhovnicească; de asemenea și harul Sfântului Duh. În caz contrar, lipsa virtuților în viața noastră spirituală acoperă lucrarea dumnezeiască din sufletul nostru [430]. Or, Calist Patriarhul consideră un semn al simțirii prezenței și lucrării harului în sufletul nostru, alături de iubirea de aproapele, de blândețe, de bunătate, de îndelunga răbdare, „lacrimile fără durere, pururea curgătoare“[431].

[430] Vezi Marcu Ascetul, ***Despre Botez*** și Diadoh al Foticeii, ***Cuvânt ascetic în 100 de capete***, în ***Filocalia...***, volumul 1.
[431] Calist Patriarhul, ***Capete care au lipsit***, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 281.

Botezul lacrimilor, spiritualitatea lor, frecvența și bogăția lor sunt semne privind măsura înduhovnicirii, a spiritualizării ființei noastre, precum și a transparenței noastre față de lucrarea Mântuitorului și a Duhului Sfânt, în „adâncul nostru de taină".

Pentru spiritualitatea ortodoxă, lacrimile sunt un dar de preț, drag, mult cerut și fundamental în apropierea noastră tot mai deplină de Dumnezeu. De aceea sfinți precum Simeon Noul Teolog, Ioan Scărarul, Isaac Sirul îi acordă o valoare deosebită în viața duhovnicească, lăsându-ne pagini și îndemnuri duhovnicești de o frumusețe și bogăție duhovnicească cu adevărat „inspirate".

Izvorul plânsului și al lacrimilor duhovnicești

Părinții spiritualității răsăritene vorbesc despre lacrimi, de la treapta lor cea mai de jos - naturale, trupești și până la lacrimile spirituale, duhovnicești, în exprimări de o profunzime deosebită, de altfel ca și adâncimea și valoarea lor în plan duhovnicesc.

Întâlnim în scrierile filocalice, la care ne referim, explicată originea, natura, felurile lor, precum și modul de discernere între lacrimile drăcești sau demonice, cele naturale și cele duhovnicești sau spirituale.

O învățătura constantă a Părinților duhovnicești ai *Filocaliei* este aceea că la originea lacrimilor naturale se află durerea, urmare a păcatului originar și a stării pe care acesta a instalat-o în firea omenească prin obișnuința păcatului. Durerea naturală, precum și plânsul și lacrimile naturale care o acompaniază, sunt urmări ale păcatului și ale stării de păcătoșenie.

Acest lucru îl subliniază clar Sfântul Ioan Scărarul care spune că adevărata stare a firii umane este bucuria, veselia, iubirea și râsul sufletesc. Înainte de cădere, spune el, înainte de călcarea poruncii, nu era durere, precum nu va mai fi nici după înviere, când

va fi încetat păcatul. Deci durerea, necazurile, suferințele, plânsul și lacrimile naturale sunt urmări ale păcatului. Nu se întâmplă la fel, după cum vom vedea, în cazul plânsului și lacrimilor duhovnicești, care, pe treptele lor cele mai înalte echivalează cu un dar sau o harismă excepțională, pe care Dumnezeu o dăruiește omului, la capătul eforturilor sale ascetice și mistice. Cu toate acestea, pentru creștin, suferința „este mai firească, având în vedere că în ființa lui e prezent păcatul și suferința e flacăra care consumă, purifică ființa umană de prezența păcatului [432].

O primă cauză a lacrimilor o constituie, potrivit Părinților filocalici - **frica**[433]. Treapta aceasta este doar începutul drumului spre dobândirea curăției și seninătății „văzduhului sufletului".

Părinții duhovnicești se dovedesc și în această privință cunoscătorii adevărați, profunzi, atât ai creației lui Dumnezeu - lumea, cât și ai omului, ai sufletului uman și ai încordatei lupte pentru dobândirea unirii cu Dumnezeu sau pentru „pătimirea îndumnezeirii".

Frica de Dumnezeu, spre deosebire de angoasa și spaima provocată de lume, este o forță spirituală, pozitivă, izvorâtă din căință și întreținută de ajutorul divin. Spre deosebire de frica de lume, care ne stăpânește și ne paralizează voința și rațiunea, frica de

---

[432] Profesor Dr. Nicolae Mladin, ***Prelegeri de mistică ortodoxă*** notate de studentul în Teologie Nicolae Streza în anul universitar 1947-1948. Cuvânt înainte, note biografice și ediție întocmite de Preot Iconom Stavrofor Nicolae Streza, Editura Veritas, Tîrgu-Mureș, 1996, p. 117.

[433] Sfântul Maxim Mărturisitorul, în ***Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul***. Traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 185, vorbește șase feluri de frică: *„Iar frica o împart în șase: în amânare (tergiversare), în rușine, în pudoare, în spaimă, în groază, în chin. Amânarea spun ei că e frica de acțiunile viitoare; rușinea, frica de mustrarea viitoare; pudoarea, frica pentru fapta rea săvârșită; spaima, frica dintr-o chinuire exagerată; groaza, frica din strigăte sau sunete mari, care suspendă simțirea; chinul (angoasa), frica de păgubire, adică de nereușită. Căci temându-ne de nereușită, ne chinuim. Unii o numesc și pe aceasta temere".*

Dumnezeu ne întărește voința, făcându-ne activi în lucrarea mântuirii.

Acestei frici de Dumnezeu, Părinții filocalici îi dau mai mult sensul de judecată. Sfântul Antonie, vorbind despre teama de moarte și despre judecata divină, surprinde într-o exprimare paradoxală dinamismul vieții creștine autentice: „Moartea, de-o va avea omul în minte - spune el - nemurire este, iar neavându-o în minte, moarte îi este. Dar, continuă el, nu de moarte trebuie să ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necunoștința de Dumnezeu. Aceasta este primejdioasă sufletului“[434].
Evagrie Monahul recomandă, de aceea, să ne purtăm totdeauna ca și cum am avea de murit mâine și, în același timp, să ne folosim de trup, ca și când am avea de trăit mulți ani. Aceasta este adevărata înfrânare.

Alături de teamă, Părinții filocalici vorbesc de o altă cauză a lacrimilor, în legătură cu cea dintâi - **întristare** [435].

Întristarea pe care o trăiește sufletul omului este de mai multe feluri. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre o **întristare interioară** și o **întristare exterioară**, adică despre una ascunsă în suflet și despre una arătată prin simțire. Cea din suflet se naște din lipsa bunurilor sufletului, în special cele ale evlaviei. Cea a simțirii se naște din lipsa plăcerilor trupești, pe care omul le caută

---

[434] Sfântul Antonie cel Mare, ***Învățături despre viața monahală***, în ***Filocalia...***, vol. I, p. 27.

[435] Sfântul Maxim Mărturisitorul, face în ***Ambigua...***, p. 185, următoarele distincții duhovnicești, în această privință: *„Întristarea iarăși o împart în patru: în supărare, în necaz, în pizmă și milă. Supărarea spun că este întristarea ce amuțește pe cei în care se ivește, din pricina trecerii în adânc a cugetării; necazul e întristarea ce îngreunează și supără din pricina unor împrejurări neplăcute; pizma e întristarea pentru bunurile altuia; iar mila e întristarea pentru relele altora. Dar toată întristarea au spus că e rea prin firea ei. Chiar dacă omul bun se întristează pentru relele altora, pentru că e milos, nu se supără cu anticipație, pentru că aceasta premerge voinței, ci de pe urma unei împrejurări. Dar contemplativul rămâne și în acestea nepătimitor, unindu-se pe sine cu Dumnezeu și întristându-se de cele de aici.“*

cu toată puterea, dar nu le poate dobândi în întregime.

Tot Sfântul Maxim face referiri la o **întristare lumească**, o întristare după plăcerile și ispitele pe care le oferă lumea și pe care sufletul nu le poate dobândi la intensitatea pătimașă pe care ar fi dorit-o și din care izbucnește plânsul pătimaș; și la o **întristarea după Dumnezeu**, sursă a lacrimilor duhovnicești, care este singura folositoare, mântuitoare, căci conduce sufletul către adevărata căință. Ea împrăștie, cu ajutorul lacrimilor, iarna patimilor și norii păcatului, liniștește marea cugetării, dând sufletului străvezime și transparență în cele spirituale.

Această „întristare de laudă" sau „mântuitoare" este hrănită de cugetarea la judecată și întreținută de nădejdea învierii. Arma ei de luptă este blândețea, iar rodul ei este smerita cugetare și iubirea de Dumnezeu. De aceea, și este considerată „stăpâna neîndurerată a patimilor", „maica cuvioasă și slăvită a virtuților"[436].

În contrast cu întristarea cea din simțuri, pe care o provoacă și alimentează patima, întristarea cea după Dumnezeu, ce însoțește necazurile sau pătimirile noastre cele fără de voie, are împreunată în firea ei bucuria duhovnicească. Sfântul Casian spune că această întristare din suflet sau din minte „face să se arate în om roadele Sfântului Duh, care sunt: bucuria, dragostea, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, credința și înfrânarea. De la întristarea cea potrivnică - însă - cunoaștem roadele duhului celui rău, adică trândăvia, lipsa de răbdare, mânia, ura, împotrivirea în cuvânt, lenea la rugăciune..."[437].

Un alt motiv al acestei întristări îl constituie, pentru cei

[436] Sfântul Maxim Mărturisitorul, ***Scrieri. Partea a doua. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești***. Traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 41.

[437] Sfântul Ioan Casian, ***Despre cele opt gânduri ale răutății***, în ***Filocalia...***, vol. I, p. 153-154.

începători, **ostenelile virtuților** și **ispita diavolească**. Drumul virtuții însuși provoacă întristare, ce duce la smerenie. Din această cauză, Sfântul Isaac Sirul consideră virtutea a fi „maica întristării“ celei duhovnicești, iar drumul virtuții drumul răstignirii, ale cărui valuri sunt înfricoșătoare și căi aspre. Virtuțile, ne arată același sfânt, au împletite în ele întristările și de aceea, spune el, de voim virtutea, trebuie să ne predăm oricărui necaz.

O altă cauză a acestei întristări este, pentru Părinții duhovnicești ai *Filocaliei*, „**părăsirea**“ din partea lui Dumnezeu. Sfântul Maxim vorbește de patru feluri generale ale părăsirii: una din iconomia de la Dumnezeu sau din îngăduință. Alta spre încercarea și dovedirea credinței; alta spre povățuire duhovnicească și smerenie și a patra - lepădarea din partea lui Dumnezeu, ca efect al păcatelor noastre și al stăruinței în ele.

Dintre acestea patru, mântuitoare și plină de bunătate este „părăsirea povățuitoare“ sau „îngăduința în scop de povățuire“, care, aflăm de la Sfântul Marcu Ascetul, nu lipsește sufletul de lumina dumnezeiească, ci caută să aducă în minte adevărata smerenie, prin ascunderea harului și simțirea neputinței noastre. Părăsirea aceasta povățuitoare aduce sufletului întristare multă și lacrimi numeroase, o deznădejde măsurată și smerită cugetare.

Întristarea cea după Dumnezeu, despre care vorbește Cuviosul Nichita Stithatul, însănătoșește și aduce puterile sufletului la starea lor normală, după fire, iar prin „ploaia de lacrimi“, redă sufletului seninătatea.

Deosebită de această părăsire, ca îngăduință, Părinții vorbesc și de o altă cauză a plânsului și a lacrimilor noastre - părăsirea în sens de lepădare din partea lui Dumnezeu. Aceasta umple sufletul de deznădejde, de necredință, de fumul mândriei și de mânie, dezumanizând ființa umană și îndepărtându-o de

Dumnezeu, de semeni și de scopul existenței sale[438].

Tot în legătură cu zbuciumul sufletesc produs de frică și întristare, Sfântul Ioan Scărarul vorbește de „**străpungerea inimii**". Astfel, el enumeră două feluri de străpungeri ale inimii: una mincinoasă, drăcească și una adevărată, duhovnicească. Rodul străpungerii false, mincinoase, drăcești alungă plânsul și lacrimile spirituale și este închipuirea de sine, slava deșartă sau mândria. Străpungerea adevărată este „durerea neîmprăștiată a sufletului", care meditează neîncetat la cele duhovnicești, iar rodul ei cel mai de preț este mângâierea. Cel duhovnicesc ajunge de la străpungerea cea falsă o inimii, la „fericita tristețe bucuroasă a străpungerii cuvoase"[439].

În general, încercările ne fac mai receptivi, ne sensibilizează la lucrarea harului. Totuși, experiind existențial, dramatic această întristare, creștinul adevărat ajunge, ajutat de harul dumnezeiesc să-și întoarcă privirea de la ceea ce nu are semnificație și sens duhovnicesc, la ceea ca are valoare în planul mântuirii. Lacrimile din întristarea cea după lume sau a lumii, sunt iscate din pricina lipsei sau insatisfacției celor vremelnice. De la această angoasă sau frică de lume și de cele lumești, creștinul ajunge printr-o atotînțeleaptă pedagogie divină să cunoască lipsa lor de valoare. Lumea își descoperă valoarea sa reală, care este cea duhovnicească. Tristețea după cele materiale, vremelnice, devine astfel plâns de insatisfacție față de acestea și pentru bunurile spirituale, netrecătoare. Omul face experiența limitelor acestei lumi și a bunurilor ei, trăiește insatisfacția sufletească cea mai adâncă în bogație. Sensul ieșirii din această criză a spiritului nu o dau decât pocăința și plânsul duhovnicesc, însoțite de nădejdea creștină. Omul

438 Diadoh al Foticeii, ***op. cit.***, p. 461.
439 Sfântul Ioan Scărarul, ***Scara dumnezeiescului urcuș***, în ***Filocalia...***, vol. IX, p. 167.

se înalță deasupra lipsurilor cotidiene, căutând să-și astâmpere setea sa ființială de spiritual, de infinit, de Dumnezeu.

Chiar și în întristarea cea mai adâncă, dramatică, omul credincios are conștiința permanentă a ajutorului dumnezeiesc, din care izvorăsc răbdarea și nădejdea, căci, spune Sfântul Isaac Sirul - „Dumnezeu este aproape de inima întristată a celui ce strigă în necazul lui, spre El. Și dacă cineva e lipsit de cele trupești sau se află în necaz ... Domnul Își arată în sufletul lui marea Sa iubire de oameni, potrivit cu asprimea durerilor și a întristării lui“[440]. Sau, cum spune și Sfântul Ioan Scărarul, întristarea și plânsul au împletite în ele, ca mierea cu ceara, bucuria și veselia[441].

“Botezul lacrimilor“ - taină a fericirii veșnice

Părinții duhovnicești subliniază în mod deosebit legătura dintre smerenie, pocăință și „darul lacrimilor“. Nu atât din punct de vedere natural, firesc, cât mai ales din perspectiva duhovnicească. Ei pun plânsul duhovnicesc și lacrimile ce le rodește acesta în legătură cu pocăința adevărată, neîncetată. De fapt - spune Părintele Stăniloae, tâlcuitorul autentic al scrierilor filocalice - darul lacrimilor devine îmbelșugat pe treptele mai înalte ale vieții duhovnicești, dar întrucât pocăința fiind permanentă, se intensifică și ea pe treptele mai înalte, nu e greșit ca lacrimile să fie considerate ca stând într-o legătură specială cu pocăința. Apoi ele nu trebuie să lipsească nici din pocăința începătoare, deși e mare deosebire între lacrimile fricii de la început și lacrimile iubirii de pe treptele superioare[442].

---

[440] Sfântul Isaac Sirul, ***Cuvinte despre nevoință***, în ***Filocalia...***, vol. X, p. 139.
[441] Sfântul Ioan Scărarul, ***op. cit.***, p. 178.
[442] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, ***Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica***, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii ortodoxe Române, București, 1992, p. 115.

În baza acestei legături dintre pocăință și darul lacrimilor spirituale, Părinții vorbesc despre „Botezul lacrimilor“, care, potrivit Sfântului Ioan Scărarul este mai de preț decât Botezul cel dintâi, pentru că el ne iartă nu doar păcatul strămoșesc, ci și păcatele personale. De aceea, el consideră pocăința „aducerea aminte (reîmprospătarea) botezului“ și „împăcarea cu Domnul prin lacrimi“[443].

Sfântul Simeon Noul Teolog subliniază la fel de clar legătura dintre smerenie și plânsul duhovnicesc. În exprimarea lui, smerenia premerge plânsului după Dumnezeu, după care urmează o bucurie și o veselie negrăită. Între smerenie și lacrimi există o legătură interioară: „Cu cât coboară cineva mai mult în adâncul smereniei și se recunoaște ca nevrednic de mântuire, cu atât se întristează mai mult și varsă șiroaie de lacrimi. Iar pe măsura acestora, țâșnește din inima lui bucuria, iar împreună cu ea îzvorăște și crește nădejdea, care face încredințarea despre mântuire mai puternică“[444]. „Și pentru că astfel stau lucrurile - povățuiește Sfântul Simeon - prima voastră grijă, fraților, să fie pocăința, plângerea care este legată de ea și însoțitoarele plângerii care sunt lacrimile; căci nu există pocăință fără plângere, cum nici plângere fără lacrimi, ci acestea trei sunt legate unele de altele și nu pot apare decât împreunate“[445].

Pocăința este „împărăteasă a virtuților“[446]. În ordinea spirituală, de fapt adevărata ordine, „pocăința învie, plânsul bate la ușa cerului, iar cuvioasa smerenie o deschide“[447].

---

[443] Sfântul Ioan Scărarul, ***op. cit.***, p. 136.

[444] Sfântul Simeon Noul Teolog, ***Cele 225 de capete teologice și practice***, în ***Filocalia...***, vol. VI, p. 62-63.

[445] Idem, ***Cuvântarea XXXIII***, P.L. 120, 489 BC, la Mitropolit Nicolae Corneanu, ***Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine***, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987, p. 200.

[446] Sfântul Ioan Scărarul, ***op. cit.***, p. 298-299.

[447] ***Ibidem***.

"Abisul smereniei", izvor al „darului lacrimilor duhovnicești", este pentru Părinți o stare inefabilă, ce nu poate fi exprimată în limbajul omenesc finit, conceptualizat, ci este experiat ca un dar al harului divin în sufletul omenesc. Această smerenie - învață Ava Dorotei - nimenea nu poate spune prin cuvânt cum este, sau cum se naște în suflet, de nu o află prin cercare. Dar prin cuvânt nu o poate învăța nimeni. Ea are puterea să atragă harul lui Dumnezeu în suflet[448]. Ea este „dumnezeiească și de neînțeles"[449], dar cum se naște ea în suflet și cum sporește ea „nimeni nu a putut spune, nici nu a putut să o priceapă cineva prin cuvânt, dacă nu s-a învrednicit sufletul său să o cunoască pe ea din fapte" [450]. Ea se deprinde prin osteneala trupului și a sufletului, prin lucrarea poruncilor, iar roadele ei sunt cu adevărat duhovnicești: rugăciunea curată, plânsul duhovnicesc și darul lacrimilor.

Înaintarea spre „abisul smereniei", spre desăvârșirea creștină duce în același timp către izvorul curat al lacrimilor. Cărarea către el este cea a pocăinței de toată vremea sau permanentă, neîncetată, la care se adaugă o undă dulce de sus a iubirii divine, ce ajută eforturile noastre.

Prin urmare, darul lacrimilor este legat de gradul sau nivelul pocăinței noastre, de intensitatea căinței pentru păcatelor noastre și precum pocăința nu trebuie să înceteze niciodată, tot așa și lacrimile nu trebuie să înceteze vreodată, în aspra noastră călătorie spre desăvârșire.

Sfântul Simion exprimă acest adevăr în modul următor: „... să nu zică cineva că este imposibil a plânge zilnic, căci cine vorbește

---

[448] Ava Dorotei, ***Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mînăstirea Avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mînăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie***, în ***Filocalia...***, vol. IX, p. 499.

[449] ***Ibidem***, p. 505.

[450] ***Ibidem***.

astfel afirmă că este imposibil să te pocăiești în fiecare zi și răstoarnă întreaga Sfântă Scriptură, ca să nu zic chiar porunca lui Dumnezeu“[451], iar Sfântul Ioan Scărarul ne face următoarea recomandare duhovnicească: „Cere prin plâns, caută prin ascultare, bate prin îndelungă răbdare“[452], în aceasta constând, de fapt, secretul vieții noastre creștine și al înaintării în ea, căci - spune același sfânt - „Nu vom fi învinuiți, o, prieteni, la ieșirea sufletului, că nu am săvârșit minuni, nici n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negreșit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns“[453].

Plânsul duhovnicesc cel de fericire aducător

Părinții filocalici vorbesc despre plânsul duhovnicesc și despre lacrimile harismatice, ca fiind roade ale rugăciunii mai presus de rugăciune, ale rugăciunii neîncetate, în care mintea este răpită de Dumnezeu în adâncul Său de taine.

Ei învață că lacrimile izvorăsc din căldura suprafirească a rugăciunii, roadă și aceasta a intensității lucrării Duhului Sfânt asupra sufletului celui ce se roagă. Sfântul Simion, mistic prin excelență și trăitor al acestor stări, descrie astfel acest proces duhovnicesc suprafiresc: căldura rugăciunii naște foc, iar focul iarăși căldură și din amândouă se aprinde flacăra, izvorul lacrimilor. De fapt, flacăra o odrăslesc șiroaiele, iar șiroaiele nasc flacără. Din această flacără, rod al lucrării harice, se nasc lacrimile dorului de Dumnezeu“, care dau sufletului „o dulceață negrăită“[454].

---

[451] Sfântul Simeon Noul Teolog, ***Cuvântarea XXXIII***, în ***op. cit.***, p. 200.
[452] Sfântul Ioan Scărarul, ***op. cit.***, p. 416.
[453] ***Ibidem***, p. 185.
[454] Sfântul Simeon Noul Teolog, ***Imnele iubirii dumnezeiești***, la Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ***Studii de teologie dogmatică ortodoxă***, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 509.

O primă distincție pe care o fac ei este între cele două forme de manifestare ale vieții duhovnicești. În acest sens, Calist Angelicude vorbește despre plânsul duhovnicesc, care ar caracteriza viața începătorilor și despre lacrimile duhovnicești, specifice celor ajunși la desăvârșirea prin har: „... precum Dumnezeu și omul sunt doi, tot așa sunt două, fie ca gen, fie ca specie, plânsul și lacrimile. Căci una se deosebește mult de cealaltă, măcar că amândouă sunt bune și dăruite de Dumnezeu și ne câștigă bunăvoința lui Dumnezeu și moștenirea hărăzită de ea. Plânsul are ca izvor frica de Dumnezeu și întristarea, iar lacrimile, dragostea dumnezeiească și pe Dumnezeu Cel dintâi nu veselește firea prea mult, cele de al doilea veselesc mult și mai presus de fire. Cel dintâi este al începătorilor, cele de al doilea, ale celor ajunși la desăvârșirea prin har“[455].

Plânsul duhovnicesc este, la acești Sfinți Părinți, expresia unei minți și a unui suflet restaurate în starea de curăție și reajunse la „simțirea înțelegătoare“. El este „străpungerea inimii, cu durerea sufletului, cu mărturisirea greșelilor, cu suspine nevăzute“[456].

Plânsul - ne spune Sfântul Simion Noul Teolog - este îndoit în lucrările lui. Unul este ca „**apa**“, care stinge prin lacrimi văpaia patimilor și curățește sufletul de întinăciunea pricinuită de ele. Superior acestuia este plânsul ca „**focul**“, care face viu, care reaprinde și încălzește, face înfocată inima și o înflăcărează de dragostea și de dorul lui Dumnezeu[457]. La fel, Sfântul Ioan Scărarul vorbește despre un **plâns natural**, care izvorăște de la fire și unul **duhovnicesc** sau **plânsul neîncetat după Dumnezeu**, care ne scutește de plânsul veșnic[458].

---

455 Calist Angelicude, ***Meșteșugul liniștirii***, în ***Filocalia...***, vol. VIII, p. 382.
456 Evagrie Ponticul, ***Cuvânt despre rugăciune***, în ***Filocalia...***, vol. I, p. 109.
457 Sfântul Simion Noul Teolog, ***Cele 225 de capete...***, p. 64.
458 Sfântul Ioan Scărarul, ***op. cit.***, p. 172.

Plânsul duhovnicesc este dovadă a tăriei noastre în lupta împotriva păcatelor și a patimilor. Cel care a dobândit plânsul duhovnicesc, aflăm de la Sfântul Petru Damaschinul, „se face întărit ca o stâncă și nu mai e clintit de nici un vânt sau val al vieții, ci e pururea la fel, în prisosință și în lipsă, în bună stare, în cinste și în ocară... El cunoaște cu bună pătrundere că toate trec și cele dulci și cele dureroase și că viața aceasta este cale spre veacul viitor și că chiar dacă nu vrem noi, se fac cele ce se fac și în zadar ne tulburăm și ne păgubim de cununa răbdării și ne arătăm potrivnici voii lui Dumnezeu, fiindcă toate câte le face Dumnezeu, sunt foarte bune și noi suntem neștiutori“[459]. Acest plâns rodește în lacrimi.

Urcușul duhovnicesc, oglindit în lacrimile tot mai curate și numeroase

În general, în spiritualitatea filocalică aflăm referiri la numeroase categorii de lacrimi, care însă, se reduc la trei feluri: drăcești sau demonice, trupești, naturale sau senzuale și duhovnicești sau, în limbajul filocalic: diavolești, firești sau naturale și duhovnicești sau harismatice.

Sfântul Ioan Scărarul vorbește, mai întâi, despre plânsul și lacrima firii necuvântătoare. Astfel, el delimitează „lacrima fără înțeles“, care este proprie firii necuvântătoare și nu celei cuvântătoare[460], dar de care, din nefericire, se apropie de multe ori omul, prin obișnuința patimii, care, datorită iraționalității ei și a întunecării ființei noastre, pe care o produce, are ceva animalic în ea, antinatural, ilogic.

Același Sfânt Părinte, vorbind despre geneza lacrimilor

[459] Sfântul Petru Damaschin, ***Învățături duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschin***, în ***Filocalia...***, vol. V, p. 54.

[460] Sfântul Ioan Scărarul, ***op. cit.***p. 169.

omenești, învață că acestea pot proveni de la fire, dintr-un necaz potrivnic, din lăudare, din slava deșartă, din curvie, din dragoste, din aducerea aminte de moarte și din multe altele[461], iar Sfântul Ioan Casianul spune că „lacrimile nu vin totdeauna din același simțământ, ele nu sunt privilegiul aceleiași virtuți“[462].

Prin urmare, cele trupești sau senzuale izvorăsc din dragoste și din curvie. Cele **naturale**, **de la fire**, **dintr-un necaz potrivnic**, **din aducerea aminte de moarte**, ca o spaimă nejustificată, nenaturală a omului.

Cele **drăcești** sau **diavolești** au ca sursă de cele mai multe ori vicleșugul diavolesc prin care ne face să ne încredem în puterile noastre, prezentându-ne nouă înșine și altora ca smeriți, plini de pocăință și cu lacrimi multe de smerenie. De fapt, sub aceste înfățișări și prin aceste lucrări, el provoacă în noi, fără să sesizăm, patima slavei deșarte.

Total diferite de aceste două categorii de lacrimi sunt **lacrimile duhovnicești**.

Aceste lacrimi se dobândesc pe măsura curățirii și spiritualizării firii noastre și sunt un semn al prezenței și lucrării dumnezeiești în inima noastră. Aceste lacrimi, ca de altfel și pocăința și plânsul duhovnicesc din care izvorăsc, au două direcții: o privire spre un trecut păcătos, pătimaș și o întoarcere către un viitor plin de nădejdea iertării și dobândirii mângâierii și fericirii veșnice.

De aceea, ele sunt la început **amare**, iar pe măsura pocăinței și dobândirii iertării, devin tot mai **dulci**. Înmulțirea și îndulcirea lor constituie „un aspect al transfigurării totale a persoanei umane prin

---

[461] ***Ibidem***, p. 174.

[462] Sfântul Ioan Casianul, ***Convorbiri cu Părinții***, IX, 29, P.L. 49, 804 B - 805 A, la Mitropolit Nicolae Corneanu, ***op. cit.***, p. 198.

harul îndumnezeitor“[463].

Lacrimile întoarse spre trecutul pătimaș sunt **lacrimi de tristețe, de regret** pentru căderea firii noastre umane în starea antiharică a păcatului. Cele îndreptate spre viitor, semn al pocăinței noastre, **sunt lacrimi de recunoștință față de Dumnezeu și de duhovnicească bucurie.**

Unele lacrimi izvorăsc dintr-o inimă care se pocăiește pentru păcatele săvârșite și prin care a distrus curăția Botezului celui dintâi și sunt lacrimi de căință, în fața porților împărăției cerești; altele izvorăsc deja dintr-o inimă curățită, loc și tron al lui Dumnezeu. Unele sunt semnele începutului sau debutului nostru în viața creștină îmbunătățită, celelalte caracterizează treptele tot mai înalte ale acestui urcuș. Cele dintâi consumă și înlătură păcatele, celelalte veselesc.

Din acest motiv, Sfântul Isaac Sirul vorbește despre „**lacrimi care ard**“ și despre „**lacrimi care îngrașă**“. Cele care ard sunt lacrimi de pocăință, de străpungere adevărată a sufletului nostru. Aceste lacrimi izvorăsc, pe o primă treaptă, din frica de Dumnezeu și de pedepsele pentru păcatele noastre, din frica de moarte și de judecata la care vom fi supuși după moarte. Ele usucă și ard trupul, slăbindu-i partea poftitoare și irascibilă sau, cum se exprimă Evagrie Monahul, ele înmoaie sălbăticia sufletului și conduc spre pocăință și iertare.

Cele care îngrașă curg nesilit, de la sine; ele înfrumusețează și îngrașă sufletul și duc la țara bucuriei. Ele nu mai sunt lacrimi de teamă, de frică, lacrimi izvorâte din frica de pedeapsă, lacrimi de robi, ci lacrimi de aleși ai lui Dumnezeu, lacrimi de bucurie, care hrănesc și înmiresmează viața duhovnicească a credinciosului.

---

[463] Kallistos Ware, ***Împărăția lăuntrică***. Introducere de Maxime Egger. Traducere din limba franceză Sora Eugenia Vlad, Asociația filantropică medicală creștină Christiana, București, 1996, p. 60.

Lacrimile de pocăință, curățitoare, devin, astfel, pe treptele superioare ale rugăciunii, lacrimi de bucurie, de copleșire, de smerenie în fața măreției și bunătății divine.
Lacrimile din rugăciune sunt un semn al milei lui Dumnezeu, că pocăința noastră a fost primită.

Sfântul Isaac Sirul vorbește despre un anume progres sau urcuș duhovnicesc real, prin lacrimi, către „pătimirea îndumnezeirii“. Inițial, expresie a pocăinței sufletești, lacrimile devin apoi **lacrimi de mulțumire, de recunoștință și smerenie** și se prelungesc, în cei dăruiți de Dumnezeu cu acest dar, în **lacrimi duhovnicești, harismatice**. Acest progres este abia sesizabil la început și dureros, pentru ca apoi să se ajungă la **lacrimile sufletești neîncetate, dulci, premergătoare ale vederii tainelor lui Dumnezeu**.

Mai mult chiar. Potrivit Sfântului Ioan Scărarul, după plânsul său și după felurile lacrimilor sale, credinciosul poate să-și dea seama de treapta de înduhovnicire pe care se află, bineînțeles sub îndrumarea unui duhovnic încercat. Dintre roadele diferitelor trepte ale plânsului duhovnicesc și ale lacrimilor duhovnicești, Sfântul Ioan Scărarul menționează: la cei ce au început viețuirea îmbunătățită, ele duc la înfrânare și tăcerea buzelor. Celor înaintați, le dăruiește neținerea minte a răului, iar celor desăvârșiți - smerita cugetare, setea de necinstiri, foame, necaz de bunăvoie, neosândirea celor ce păcătuiesc, împreună-pătimirea[464].

La cei începători, **lacrimile sunt ascetice, curățitoare, purificatoare, lacrimi de pocăință**. Pe măsura înaintării în lucrarea virtuților, acestea se spiritualizează tot mai mult, devenind **lacrimi mistice, contemplative, harismatice, lacrimi ce exprimă bucuria desăvârșită a unirii cu Dumnezeu**.

---

[464] Sfântul Ioan Scărarul, ***op. cit.***, p. 165.

În general, trecerea de la cele dintâi lacrimi la cele de al doilea fel, sunt considerate a fi semnul trecerii de la starea trupească la cea duhovnicească, de la omul cel vechi și exterior al păcatului, la omul lăuntric cel nou, duhovnicesc[465].

Sfântul Simion vorbește în *Imnele* sale despre „**lacrimile de mântuire**“, care curăță întunericul minții și conduc către lumina dumnezeiească. El plânge și se roagă lui Dumnezeu să-i lumineze întunericul, să-i strălucească lumina Sa cea dumnezeiească, iar când acesta se retrage, plânge și se roagă cu „**lacrimi de dor**“ să-i răsară iarăși, aducându-i pacea sufletului. El se roagă cu lacrimi de dor ca Dumnezeu să nu-Și ascundă strălucirea feței Sale, pentru a nu fi acoperiți de întuneric, înghițiți de prăpastie și pentru ca cerurile să nu ni se închidă[466]. Toată această rugăciune și plâns duhovnicesc al sale, urmărește ca dușmanii să nu se apropie de el, să nu-și râdă și să nu-și bată joc de el[467].

Lacrimile, „ploile de lacrimi“, bogăția și intensitatea lor sunt semnul apropierii tot mai depline a noastre de Dumnezeu. De aceea, Sfântul Simion vorbește despre „multa mângâiere a

[465] Sfântul Simeon Noul Teolog, în ***Cuvinte despre nevoință...***, p. 437, spune: „*Căci lacrimile s-au pus de cugetare ca un hotar oarecare între cele trupești și cele duhovnicești și între pătimire și curăție. Până ce nu primește cineva darul acesta, lucrarea lui este încă în omul din afară și nu simte încă deplin lucrarea celor ascunse ale omului duhovnicesc. Căci când începe cineva să lase cele trupești ale veacului de acum și se arată trecând în lăuntrul hotarului acesta ce se află în lăuntrul firii, îndată ajunge la harul acesta al lacrimilor. Și de la cel dintâi sălaș al viețuirii ascunse (de la cea dintâi treaptă a ei) încep lacrimiler acestea și ele duc la desăvârșirea dragostei de Dumnezeu. ȘI cu cât înaintează, cu atât se îmbogățeșrte în ele, până ce le va bea în mâncarea lui și în băutura lui din multa lor stăruire. Și aceasta este semnul neîndoielnic, că cugetarea lui a ieșit din lumea aceasta și simte lumea aceea duhovnicească. Și cu cât se apropie omul în cugetarea lui de lumea aceasta, cu atât se sărăcește în lacrimile acestea. Și când cugetarea se va lipsi cu desăvârșire de lacrimile acestea, este un semn că omul s-a îngropat în lacrimi*“.

[466] Sfântul Simeon Noul Teolog, ***Imnul 49***, la Archbishop Basil Krivocheine, ***In the Light of Christ. St. Symeon the New Theologian. Life-Spirituality-Doctrine***, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1986, p. 69.î

[467] Idem, ***Cateheza 30***, la Archbishop Basil Krivocheine, ***op. cit.***, p. 70.

lacrimilor de fiecare zi“[468].

La început, lacrimile vin rar, greu și sunt puține, pentru că inima din care pornesc ele este asemenea unui pământ arid, nedesțelenit și părăsit, din care nu răsar decât spinii și buruienile păcatelor și patimilor. Precum dintr-un astfel de pământ nu pot răsări flori frumos pastelate și mirositoare pentru că spinii patimilor le înăbușă, tot astfel dintr-un suflet pătimaș nu pot izvorî fapte virtuoase sau chiar și puținele fapte bune sunt făcute într-un scop pătimaș și spre slava deșartă.

Doar pe măsura curățirii pământului sufletului de spinii și pălămida patimilor, pe acest pământ curățit și îngrijit se pot cultiva florile frumoase ale virtuților, udate de roua duhovnicească a lacrimilor.

De aceea, la început, lacrimile vin rar și greu, pentru că în dobândirea lor, sufletul are de luptat cu pământul neîngrijit, părăginit de păcatele personale, de după Botez, și devenit loc al taberei celei rele. În lupta de purificare a sa, omul trebuie să lupte în mod paradoxal, cu el însuși, cu omul cel trupesc și vechi al păcatului, către statura sfântului creștin și tot în mod paradoxal, trebuie să se biruie pe sine. Când va reuși să-și curățe inima de păcate, vor răsări florile virtuților, sub roua dulce, ocrotitoare și mângâietoare a lacrimilor duhovnicești.

Pe de altă parte, Părinții vorbesc îndeosebi în legătură cu rugăciunea curată, despre „văzduhul inimii“. Această expresie duhovnicească are o semnificație adâncă. „Văzduhul inimii“ este, de fapt, locul de luptă între păcat și virtute. Ispita sau momeala diavolească aici este trimisă, nu în „adâncul de taină“ al ființei umane care, în antropologia filocalică este inima.

Or, este clar că dintr-un astfel de văzduh, permanent în stare de

[468] Idem, ***Imnul 46***, în ***Imnele iubirii dumnezeiești***, p. 628.

asediu și de luptă, străbat către suprafață mai ales lacrimile de pocăință, de smerenie. Până să ajungă la darul lacrimilor curate, omul trebuie să-și curățe acest văzduh de ispite, de gânduri păcătoase și de orice fel de fantezii, de născociri, să-l simplifice, în sensul de a-l ridica deasupra stării de complicare, de multiplicare și fragmentare, pe care o provoacă patima. Numai o minte curățită de înțelesuri pătimașe, ridicată deasupra acestora, către simplitatea Minții Celei Una și coborâtă în inimă, într-o neîncetată rugăciune, dobândește, pe deplin, acest dar al lacrimilor curate. Atunci lacrimile nu vor mai avea în ele amestecate durerea cu bucuria, ci plânsul omului duhovnicesc va fi cu adevărat mângâietor și dulce ca mierea.

Lupta pentru dobândirea plânsului și a lacrimilor duhovnicești are deci o pronunțată dimensiune ascetică. Această luptă păstrează însușirile fundamentale ale oricărei lucrări ascetice: de dezrădăcinare, destrămare, fărâmițare și pierdere a patimilor, pentru sădirea și dezvoltarea în locul lor a virtuților. Înaintarea în această viață duhovnicească constituie, în același timp, un progres proporțional de spiritualizare a ființei noastre, până la „taina materiei înduhovnicite“[469], când Duhul Sfânt va fi tuturor toate întru totul.

Plânsul după Dumnezeu are deci același caracter dinamic, precum are întreaga viață duhovnicească. El poartă în sine dorul ontologic al omului după Creatorul său. El este definit de Sfântul Ioan Scărarul ca „o tristețe a sufletului, o simțire a inimii îndurerate care caută pururea nebunește pe Cel după care însetează; iar neajungându-L, Îl urmărește cu osteneală și se tânguiește cu durere,

[469] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ***Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institutele teologice***, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române,, București, 1978, p. 414.

alergând după El“[470].

Viața de sfințenie înseamnă o viață de contemplare apofatică, negrăită, în tăcere a tainelor supraraționale ale universului duhovnicesc, în stare de rugăciune curată. Pe treptele cele mai înalte ale vieții duhovnicești, lacrimile se identifică cu rugăciunea neîncetată. Ele sunt legate de ea; izvorăsc din rugăciune și duc către o rugăciune și mai curată. Sfântul Simion vorbește în numeroase rânduri despre aceste „lacrimi de dor“, care duc la contemplația și unirea cu Dumnezeu.

Adevăratele lacrimi duhovnicești sunt asemenea lacrimilor Mântuitorului și conduc către îndumnezeirea ființei umane. Ele sunt nedespărțite de rugăciune și duc spre unirea cu Dumnezeu. Plânsul și lacrimile celor desăvârșiți sunt sfinte, ca de altfel orice lucrare a lor. Acestora, plânsul și lacrimile le devin daruri cu care Dumnezeu a binevoit să le împodobească viața, spre o mai bună cunoaștere a ei, a lor și a vocației umane sfinte.

Lacrimile duhovnicești sunt, astfel, expresia rugăciunii interioare, făcută cu participarea întregii noastre ființe. Ele mărturisesc despre un suflet curățit de păcate și patimi, devenit transparent lucrării harului divin. De aceea, în spiritualitatea ortodoxă, „darul lacrimilor“ este legat de darul discernământului duhovnicesc și al rugăciunii curate. Sfântul Grigorie Palama arată valoarea deosebită a lacrimilor duhovnicești în atingerea rugăciunii desăvârșite, spunând că aceste lacrimi iubitoare de Dumnezeu „întraripează rugăciunea, luminează ochii minții, păstrează harul Botezului, iar dacă se pierde, îl readuce“[471].

Un semn al acestei spiritualizări a naturii umane este și împuținarea cuvintelor și înmulțirea lacrimilor. Pe treptele cele mai

---

470 Sfântul Ioan Scărarul, ***op. cit.***, p. 164.
471 Sfântul Grigorie Palama, ***Cuvânt pentru cei ce se liniștesc în evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune***, în ***Filocalia...***, volumul VII, p. 247-248.

înalte ale contemplației, ale *theoriei*, în „rugăciunea mai presus de orice lărgime“, în „rugăciunea mai presus de rugăciune“, când toată firea tace, contemplând extatic tainele divine, lacrimile iau locul cuvintelor. În locul cuvintelor prin care se invocă iertarea, care totuși păstrează în ele ceva exterior, trupesc, contemplativul participă în actul de *metanoia* cu întreaga sa ființă, expresia acestei participări depline, integrale constituindu-o lacrimile. Când orice cuvânt tace, despre pocăința și dragostea noastră de Dumnezeu vorbesc doar lacrimile. Și dacă tăcerea este taina vieții sau a veacului viitor, cum spune Sfântul Isaac Sirul, atunci lacrimile sunt o arvună, o pregustare din fericirea celor viitoare și veșnice.

Darul plânsului și lacrimilor duhovnicești constituie totuși un dar rar, dăruit numai celor ale căror eforturi ascetice și contemplative se apropie de „desăvârșita desăvârșire nedesăvârșită a celor desăvârșiți“[472].

La această harismă minunată, se referă și Sfântul Ioan Scărarul, în cea de-a șaptea treaptă a scrierii sale, spunând că atunci când sufletul a dobândit-o, plânge, lăcrimează și devine bun fără ca să ne sârguim și grijim ori să alergăm, deoarece Domnul a venit la noi nechemat și ne-a dăruit buretele întristării celei de Dumnezeu iubitoare și răcoritoare a lacrimilor pioase pentru ca să ne putem șterge zapisul greșelilor și de aceea ne recomandă: „Să păzim deci acest dar al lacrimilor ca și lumina ochilor, până ce ni se va lua, căci el are mai multă tărie decât sârguința și gândirea noastră“[473].

Sfântul Isaac Sirul vorbește despre o formă specială a acestui dar duhovnicesc, despre „**plânsul dragostei**“, adesea însoțit de semne minunate. Deși plânsul duhovnicesc, ca de altfel și lacrimile duhovnicești, sunt expresii ale dragostei sufletului uman

---

[472] Sfântul Ioan Scărarul, ***op. cit.***, p. 419.
[473] Sfântul Ioan Scărarul, ***op. cit.***, p. 172.

de Dumnezeu și de desăvârșirea la care El ne-a chemat, Sfântul Simion vorbește despre această formă harismatică de trăire, particularizându-o. Dragostea lui Dumnezeu este un foc nestins și un izvor nesecat care inundă inima credinciosului, făcându-o să rodească focul credinței și iubirii și ploaia lacrimilor dulci. Astfel, plânsul de bucurie făcător și lacrimile sunt picături duhovnicești din roua cerului, semn că Dumnezeu S-a milostivit de noi, a ascultat rugăciunea noastră și ne-a primit pocăința.

Pe treptele desăvârșirii creștine, după cum arată Părinții trăitori deplini ai acestor adevăruri religioase, cel ce a dobândit asemănarea cu Părintele său Cel ceresc, dobândește „surâsul spiritual sau duhovnicesc“ față de lume și de ispitele ei atât de ademenitoare, față de ceea ce nu-i aduce vreun folos duhovnicesc din perspectiva judecății și a eternității și este dăruit cu darul „plânsului de bucurie făcător“ după tot ceea ce are semnificație în viața aceasta și în cea viitoare.

Precum există o luptă grea pentru dobândirea lacrimilor duhovnicești, tot așa există o luptă încordată de păstrare a lor. Sfântul Ioan Scărarul avertizează că unii încep de la lacrimile din pornirile contrare sau firești și ajung la cele duhovnicești, în timp ce alții încep de la lacrimile bune și sfârșesc la cele rele[474].

De aceea, același sfânt ne recomandă: „Când ai ajuns la plâns, ține-l cu toată tăria. Căci înainte de a se îmbiba în tine, ușor ți se răpește. Și e topit ca ceara de tulburări, de griji trupești, de plăceri și mai ales de multa vorbărie și de glume ușuratice“[475]. La această negrijă a noastră de a nu opri izvorul lacrimilor noastre, se adaugă ispitele diavolului, pe care Sfântul Ioan Scărarul îl numește de această dată câine. El încearcă să ne îndepărteze de rugăciunea

[474] ***Ibidem***, p. 174.
[475] ***Ibidem***, p. 166.

curată și de lacrimile duhovnicești, ce o însoțesc, iar când nu reușește, caută să le amestece pe acestea cu gânduri lumești și pătimașe.

Părinții ne recomandă să avem discernământ în lucrarea de dobândire a lacrimilor, căci acestea sunt primejduite de diavol.

Am văzut că ei fac mai întâi o distincție clară între lacrimile diavolești sau drăcești și celalalte categorii de lacrimi și tot ei avertizează că aceste lacrimi diavolești se pot amesteca cu lacrimile duhovnicești, întorcându-le de la scopul lor bun și mântuitor. Sfântul Ioan Scărarul ne cere să nu ne încredem sau să nu credem izvoarelor noastre de lacrimi, înainte de curățirea desăvârșită[476], căci, spune el - „am văzut picături mici ca de sânge, vărsate cu durere și am văzut curgând izvoare fără durere. Eu judec - spune el - pe cei ce se ostenesc, mai mult după durerea lor și nu după lacrimă. Și cred că și Dumnezeu[477].

Criteriul de mare discernământ în această privință ni-l oferă tot Sfântul Ioan Scărarul: „Nu acela a dobândit adevăratul dar al lacrimilor care plânge atunci când voiește, ci acela care varsă lacrimi pentru ce voiește și nu pentru ceea ce el voiește, ci pentru ceea ce voiește Dumnezeu“[478].

Tot ca o ispită a diavolului, sunt menționate: încercarea de a ne face să ne fălim cu lacrimile noastre sau de a osândi pe cei ce nu le au, ambele ducând la mândrie; sau felul lui de a tulbura plânsul nostru cel mai adânc și ne a ne șopti că Dumnezeu este nemilostiv și neîndurător[479]. Toate aceste ispite drăcești au scopul de a face din maicile virtuților, maicile păcatelor și din mijloacele pricinuitoare ale smereniei, pricini ale mândriei[480].

---

476 ***Ibidem***, p. 174.
477 ***Ibidem***, p. 171.
478 ***Ibidem***, p. 172.
479 ***Ibidem***, p. 183.
480 ***Ibidem***, p. 184.

Plânsul și lacrimile duhovnicești, rod al curățirii ființei noastre și totodată al prezenței tot mai accentuate a harului în sufletul nostru, redau naturii omenești transparența ei, din starea naturală, anterioară amestecării sale cu păcatul și patima, ceea ce îl ajută pe om să se cunoască pe sine, să se vadă pe sine așa cum este el de fapt - egoist sau iubitor de Dumnezeu și de semeni - și să vadă mai clar, mai senin ținta sau scopul vieții sale - sfințenia. „Lacrimile - spune Părintele Stăniloae - spală ochii și-i fac frumoși, pentru că spală inima și o fac transparentă, frumoasă și nevinovată“[481].

Omul are de înfruntat în viață momente dificile, grele. Adeseori acestea marchează un eșec existențial și o hotărâre de pocăință. Reacția sa de neputință se manifestă în plânsul și lacrimile firești, naturale, curățitoare care, deși sunt diferite și depărtate de lacrimile duhovnicești, pot deveni cale spre acestea. Însă, după cum exprima Părintele Stăniloae, „numai în Dumnezeu se poate plânge cu plânsul curat. Dar în Dumnezeu nu plânge decât cel ce voiește ceea ce voiește Dumnezeu. De aici încă se vede că întâlnirea cu Dumnezeu se înfăptuiește în stare de plâns, de adâncă înduioșare. Plânsul e un dar al lui Dumnezeu, al întâlnirii cu iubirea Lui“[482].

Prin urmare, evenimentele și prilejurile pe care El ni le oferă trebuie să fie tot atâtea încercări de spiritualizare a ființei noastre. Iar, pe măsura înaintării și înduhovnicirii noastre, Dumnezeu ne va deschide și înmulți izvorul plânsului mângâietor și al fericitelor lacrimilor curate și de adevărată viață dătătoare.

De la plânsul firesc, natural și până la darul plânsului de bucurie făcător, e o cale lungă, aceeași cu a rugăciunii, până la treapta de desăvârșire, de rugăciune extatică, iar la capătul lor se

---

[481] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, ***Spiritualitatea ortodoxă...***, p. 115.
[482] Sfântul Ioan Scărarul, ***op. cit.***, p. 172, nota 339.

află dragostea mântuitoare a lui Dumnezeu. Abia la capătul acestui drum, credinciosul poate exclama asemenea Sfântului Ioan Scărarul: „Adâncul (abisul) plânsului mângâiere a văzut“[483].

[483] ***Ibidem***, p. 181.

PAZA INIMII, A MINȚII ȘI A GÂNDURILOR

Valoarea inimii în opera ascetică

Problema inimii este pasionantă și în același timp tulburătoare și neelucidată de întreaga cunoaștere (gnoseologie) omenească. Științele exacte descoperă mai ales aspectul de organ de sinteză a vieții, în timp ce științele umaniste și în mod deosebit teologia, pun în evidență caracterul ei de „taină“, apofatismul vieții umane. Paralel cu eforturile științei de aprofundare a aparatului și mecanismului psihic, teologia pune în evidență adâncimile și abisurile vieții sufletești și religioase, legate de taina inimii. Precum omul este taină, tot așa și inima sa rămâne o taină.

Explicarea mecanismelor ei sufletești și duhovnicești, a resorturilor și fundamentelor ei spirituale, modul lucrării lor, sunt câteva din elementele acestei taine. Orice încercare de a încadra și explicita taina inimii omului, exclusiv prin prisma și cu ajutorul noțiunilor și conceptelor psihologice, nu va reuși să ducă la clarificarea acestei taine a antropologiei. Înclinăm să credem, mai degrabă, în eficiența soluției inverse: pornind de la adâncile ei semnificații spirituale, vom ajunge să cunoaștem mai bine și mecanismele sau planurile vieții ei atât de bogate și adânci[484].

---

[484] Tomas Spidlik, **Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic**. Traducere și prezentare: diac Ioan I. Ică jr. Cuvânt Inainte: P. Marko I. Rupnik, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 140 arată că: „Noțiunea de inimă este deci una dintre cele mai ambigui și autorii duhovnicești sunt conștienți de această dificultate. Metoda psihologică la care s-a recurs în general în discuțiile asupra acestui subiect nu va putea niciodată limpezi chestiunea. S-a căutat înainte de toate situarea inimii în schematismul structurii

Taina inimii este taina omului întreg și acest caracter misterios al ei se oglindește în toate lucrările ei. A defini ființa umană înseamnă a încerca, într-o anumită măsură, a încerca să pătrundem acest univers tainic al vieții sufletești, centrate pe inimă.

Inima, din punct de vedere duhovnicesc, este realitatea ultimă și esențială a existenței umane, în care se află potențial toate posibilitățile evoluției vieții duhovnicești. De aici pornesc și spre ea se îndreaptă toate gândurile, cuvintele și faptele noastre.

Însă, mai mult decât element de sinteză a vieții spirituale a omului, ea este loc și cadru al legăturii și al prezenței lui Dumnezeu în ființa umană. Omul stă în dialog cu Dumnezeu prin inima sa cirată. Într-o astfel de inimă se „odihnește" Dumnezeu și dintr-un astfel de loc Își revarsă razele iubirii Sale asupra omului și a lumii.

Viața umană se cuprinde în această taină. Înțelegându-i tot mai mult caracterul majestuos și misterios, omul înaintează în această autocunoaștere, se cunoaște mai bine pe sine și nima sa, dar și inimile celorlalți. Adâncurile ei se pot scruta doar cu „ochiul interior", curățit de orice reprezentare exterioară. Dacă „instrumentul" acestei explorări îl constituie mintea și sufletul curat, puterea care susține acest efort este dragostea. Numai prin iubire putem cunoaște taina semenului. Inima se deschide numai iubirii, împărtășind, la rândul ei, raze ale iubirii sale.

A cunoaște pe cineva înseamnă a încerca să descifrăm viața sa cuprinsă în bogăția trăirilor inimii sale. Taina vieții omenești este, în ultimă instanță, taina inimii, iar aceasta este o lucrare a iubirii. Iar pe treptele cele mai înalte trepte ale viețuirii și spiritualizării, iubirea este expresia legăturii cu Dumnezeu și cu

psihologice a omului și abia după aceea s-a pus întrebarea ce fel de funcție poate avea o astfel de „inimă" în viața spirituală. În fapt, procedura trebuie inversată. Noțiunea biblică de inimă pune înainte de toate problemele religioase. Odată acestea elucidate mai mult sau mai puțin, ne putem întreba cum anume se reflectă ele în structura psihologică a omului".

semenii.

Inima - centru de sinteză al psihismului uman

“Noțiunea de inimă - spune B. Vâseslavțev - ocupă un loc central în mistică, în religie și în poezia tuturor popoarelor“[485]. Omul a experiat taina vieții sale prin intermediul sau raportat la inima sa, considerată centru al întregii sale vieți. Însă în mod deosebit, noțiunea de inimă este legată de viața sufletească a omului, de trăirile sale interioare. Și, precum viața contemplativă, mistică, este culmea vieții spirituale, inima devine centru al vieții acesteia îmbunătățite și al teologiei.

Mai întâi de toate, problemele pe care le ridică conceptul de „inimă“ sunt de natură religioasă. Odată clarificate acestea, se poate încerca abordarea ei și din alte perspective.

Meritul de a fi pus problema inimii la o așa importanță este al spiritualității ortodoxe, în special filocalice, legată mai ales de curentul spiritual produs de isihasm. Și înainte de veacul al XIV-lea se vorbise, în spiritualitatea răsăriteană, mai ales de către Sfântul Macarie Egipteanul, Sfântul Dioadoh al Foticeii, Sfântul Ioan Scărarul, despre semnificația inimii în lucrarea ascetică de spiritualizare a firii. Însă meritul deosebit al spiritualității filocalice este acela de a fi oferit elementele adevăratei teologii elaborate despre valoarea inimii în viața duhovnicească. Părinții asceți ai isihasmului au scos problema inimii din cadrul fizic și au ridicat-o în planul metafizic, teologic. Inima nu mai este un simplu loc sau sediu al funcțiilor sau puterilor umane, ci devine în spiritualitatea lor, o „sfântă a sfintelor“, locul de primire și împărtășire a lui Dumnezeu, mediul spiritual al legăturii noastre cu El.

---

[485] Tomas Spidlik, **op. cit.**, p. 105.

Spiritualitatea filocalică păstrează cadrele generale ale problemei, așa cum au fost ele puse în Sfânta Scriptură și de către Sfinții Părinți. Și pentru ei, inima reprezintă centrul ființei umane, sinteza întregului dinamism psiho-somatic al omului.

Din antropologia biblică[486], ei au preluat concepția unitară, de întreg, cu privire la om. Trupul și sufletul, rațiunea, sentimentul și voința, toate se află în sinteză în „chipul lui Dumnezeu“ din om, legat de inimă.

În antropologia ascetică, inima este sinteza și centrul ființei umane, a funcțiilor și facultăților spirituale omenești. Adâncul ei, consideră Sfântul Marcu Ascetul, este mintea, tronul sau locul în care se sălășluiește, prin Botez, Hristos Domnul și Duhul Sfânt. Inima însăși este numită de acești părinți „omul nostru cel dinlăuntru“[487], spre deosebire sau în contrast cu „omul cel dinafară“, care este trupul [488].

Inima exprimă, în sinteza filocalică, întreaga ființă umană. Fie că vor să delimiteze o funcție a aparatului psihic uman, fie că vor să definească global constituția omenească, Părinții filocalici o numesc „inimă“.

Sfinții Părinți ai *Filocaliei*, între care excelează cu privire la aceasta Sfântul Marcu Ascetul și Sfântul Diadoh al Foticeii, iar mai apoi tradiția isihastă sinaită și athonită, subliniază mereu ideea potrivit căreia inima se identifică cu „abisurile ontologice ale ființei

---

[486] Pentru detalii privind semnificațiile biblice ale noțiunii de inimă, vezi Tomas Spidlik, **Spiritualitatea Răsăritului creștin II. Rugăciunea**. Traducere: diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, cap. 7 ., p. 251-252. Analizând utilizările și sensurile date „inimii“, în Sfânta Scriptură, autorul ajunge la concluzia că:“ În Biblie, cuvântul inimă (*lev* sau *levav, kardia*) nu sesemnează poate mai mult de zece ori organul corporal, în timp ce mai mult de o mie de ori e folosită în sens metaforic pentru a desemna sediul diferitelor funcții psihologice. Inima e cea care gândește, care reflectează, face planuri, ia hotărâri, își asumă responsabilități. Ea și nu sufletul, joacă rolul central în viața lăuntrică. Sediu al vieții morale, inima e desiul vieții religioase. Cf. p. 251-252.

[487] Talasie Libianul și Africanul, **op. cit.**, p. 66.

[488] **Ibidem**.

noastre în care, ca într-o sfântă a sfintelor, într-un templu sau biserică a Duhului Sfânt, se sălășluiește, de la Botez, în chip tainic, Hristos[489].

Fiind de natură spirituală, ea se află la hotarul dintre Dumnezeu și noi[490]. „Inima este profunzimea indefinibilă a trupului și a sufletului; în ea, mintea omului se poate adânci în adâncurile lui Dumnezeu. Omul întreg este legat de Dumnezeu prin inimă și minte, această rădăcină a sufletului care își are sediul în El[491]. Ea devine în spiritualitatea răsăriteană, loc al sinelui uman, al eului, dar nu izolat, solitar, autarhic, ci al sinelui ca facultatea sintetizatoare a întregului dinamism uman, legat de transcendent.

Dacă până la Părinții isihaști, accentul cădea, în privința inimii, pe rolul ei de sediu al sentimentelor și al voinței sau cel mult ca organ al unei cunoașteri imperfecte (așa cum o pune psihologia contemporană, lipsită de dimensiunea duhovnicească a lucrurilor), isihasmul asociază inima la noțiuni teologice înalte precum „chip al lui Dumnezeu“, „loc al dumnezeirii“[492].

Lucrarea inimii - sinteză a funcțiilor duhovnicești

Inițial, Părinții duhovnicești ai spiritualității ortodoxe au fost preocupați să definească mai mult inima ca facultate, organ, loc în care și prin care se realizează viața spirituală a omului. Apoi preocuparea lor s-a extins, s-a îndreptat spre sublinierea rolului,

---

489 D. Stăniloae, **Elemente de Antropologie Ortodoxă**, în volumul „Prinos închinat Înalt Prea Sfințitului Nicodim, Patriarhul României, cu prilejul împlinirii a optzeci de ani de vârstă, cincizeci ani de preoție și șapte ani de patriarhat“, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1946, p. 242.

490 M. Costa de Beauregard, **Dumitru Stăniloae. Mică dogmatică vorbită, dialoguri la Cernica**. În românește de Maria-Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 179.

491 **Ibidem**.

492 Idem, **Patristique. Antropologie**, curs ținut la Institute Orthodoxe Francais de Pris Saint-Denys L'Areopagite, în anul 1991, p. 106.

funcției și valorii acestei facultăți, prin care se realizează contactul între om și Dumnezeu, în „adâncul sufletului“, în „ființa sufletului“, în „centrul“ sau „rădăcina“ vieții sale, în care se concentrează toate puterile omenești. Ori acest loc și aceste funcții corespund inimii [493]. Inima a ajuns astfel să desemneze pentru spiritualitatea ortodoxă cel puțin două realități: o realitate fizică, inima organică și o realitate metafizică, spirituală[494].

Atunci când se referă la inimă, ca organ, Părinții filocalici nu dau detalii deosebit de clare și bogate asupra acestui „adânc neajuns“, cum am văzut că definesc ei inima. Ei se mulțumesc doar să enunțe unele din posibilele elemente ale unei astfel de înțelegeri. Aflăm astfel că ea este „organ al organelor în trup și mintea se folosește prin ea de el ca de un organ“[495], „omul dinăuntru“[496], „casa sufletului“[497], „micul nostru locaș“[498], „alt cer în inimă“[499], „cerul sau ochiul minții“[500], „Ierusalimul și Împărăția lui Dumnezeu ascunsă în lăuntrul nostru“[501], „templu“[502].

O direcție mai mult filosofică vede în inimă sediul sentimentului, al simțirii și locul sacrului. Alta vorbește, în legătura cu inima, de aspectul ei noetic, de organ de cunoaștere al realităților spirituale și a lui Dumnezeu. Aceasta este dimensiunea sau direcția mai ales metafizică, teologică, la care spiritualitatea ortodoxă, în exprimarea ei filocalică, și-a adus o contribuție esențială. Ea nu este un simplu organ fiziologic, cu o anumită funcție superioară, ci este

---

[493] Tomas Spidlik, **op. cit.**, p. 107.
[494] M.-A. Costa de Beauregard, **Patristique...**, p. 101.
[495] Sfântul Grigorie Palama, **Al Sfântului Grigorie Palama: cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al doilea...**, p. 259.
[496] Calist și Ignatie Xanthopol, **op. cit.**, p. 172.
[497] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cuvântări morale...**, p. 169.
[498] Sfinții Varsanufie și Ioan, **op. cit.**, p. 107.
[499] Calist Angelicude, **op. cit.**, p. 391.
[500] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete...**, p. 66.
[501] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 224.
[502] Sfântul Marcu Ascetul, **op. cit.**, p. 354.

este centrul întregii noastre personalități, al ființei noastre, ca întreg, „centrul de integrare personală a facultăților umane și locul luptei spirituale“[503].

Pentru ascetica filocalică, inima reprezintă „centrul ființei spirituale și trupești, locul dialogului permanent cu Dumnezeu Creatorul, care îi dă duhul, sursa vieții“[504], „centrul ființei umane, rădăcina facultăților active - intelectul și voința, punctul de unde provine și către care se întoarce întreaga viață duhovnicească“[505], centrul omului, subiectul lui, omul lăntric, ascuns[506], „centru al organizării psihosomatice și al vieții omului, drept organ în care se realizează trecerea tainică a psihicului în somatic și a somaticului în psihic“[507]. Ea este „centru al organismului și sălașul facultății de a înțelege“[508]. Ea este „centrul metafizic ce integrează toate facultățile ființei umane“, „punctul cardinal al vieții lăuntrice omenești, sediul sau originea tuturor puterilor și funcțiunilor sufletești și spirituale ale omului“[509], centrul tainic și ultim al personalității, în care rezidă toată valoarea și veșnicia ei[510].

Pentru ascetica filocalică, deci, inima nu este un simplu organ fizic, ci este centrul unificator al întregii noastre ființe, al tuturor energiilor sau puterilor noastre trupești și sufletești. Ea nu este numai sediul vieții afective, ci și al celei raționale, al cunoașterii și înțelegerii, locul primirii și receptării harului dumnezeiesc. Ea este centru întregii noastre vieți spirituale, a

---

[503] Olivier Clement, **Question sur l'homme,** Stock, Paris, 1972, p. 83.
[504] V. Zielinsky, **Le coeur, sacrement du Nom**, în „Nouvelle revue theologique“, tome 119/nr. 2, 1997, p. 240.
[505] Vladimir Lossky, **Teologia mistică...**, p. 231
[506] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 237.
[507] Panayotis Nellas, **op. cit.**, p. 133.
[508] John Meyendorff, **Sfântul Grigore Palamas...**, p. 26.
[509] Diacon Dr. Grigorie T. Marcu, **Antropologie paulină**, cu o prefață de Dr. Vasile Gheorghiu, Sibiu, 1941, p. 45.
[510] **Ibidem**, p. 40.

trăirilor noastre, fie că ele sunt analizate din perspectivă psihologică, morală sau religioasă.

Ea este locul din care pornesc și spre care se îndreaptă toate lucrările vieții spirituale umane. În adâncul inimii, loc cunoscut cu adevărat doar de Dumnezeu și întărit prin energiile Sale necreate[511], se organizează și se desfășoară, la modul propriu, viața umană.

Inima este „principiul persoanei", cea care dă „o stabilitate mulțimii momentelor succesive ale vieții"[512]. Ea concentrează energia tuturor puterilor sufletului și trupului, fiind izvorul sau punctul din care pornesc și către care se îndreaptă toate actele sau faptele omenești: trupești sau sufletești. Ea echivalează, în limbajul psihologic, cu sinele uman[513]. Ascetica ortodoxă are deci o concepție integralistă, totalizatoare, despre inimă. Ea nu este doar o funcție, ci un loc de sinteză al întreg psihismului uman.

Inima, ca funcție integratoare și sintetizatoare a individualității și umane, este „izvorul vieții trupului și centrul sufletului"[514]. Centru metafizic, loc al întâlnirii divinului cu umanul, al harului cu natura, inima este locul către care converg și unde se integrează toate facultățile umane: rațiune, sentiment și voință.

Inima închide în sine întreaga bogăție a vieții spirituale care trebuie să cuprindă omul întreg, cu toate facultățile sale și cu toate activitățile sale[515], „centrul aflat la hotarul dintre Dumnezeu și noi"[516]. Ea este altar pe care se aduce permanent jerfă duhovnicească, loc al întâlnirii, al contactului și apropierii de

[511] Hoeromonch Ierotheos Vlachos, **op. cit.**, p. 158.
[512] Tomas Spidlik, **op. cit.**, p. 108.
[513] **Ibidem**.
[514] Panayotis Nellas, **op. cit.**, p. 133.
[515] Tomas Spidlik, **op. cit.**, p. 106.
[516] M. Costa de Beauregard, **Dumitru Stăniloae...**, p. 179.

Dumnezeu[517].

Identificată adeseori cu mintea sau conștiința în general, inima sintetizează toate facultățile umane: cugetarea, voința, simțirea. Ea este centrul vieții în toate sensurile: al celei fizice, sufletești și duhovnicești[518].

Totuși, în spiritualitatea filocalică, o spiritualitate prin excelență a îndumnezeirii omului, mintea și inima nu sunt unul și același lucru. Adâncul inimii, asupra căruia insistă atât de mult mistica răsăriteană desemnează ființa sufletului, în timp ce prin minte (creier) este arătată lucrarea mintală a sufletului sau a minții[519].

Inima și adevărata ei lucrare rămâne, însă, o taină, ea este partea ascunsă a omului pe care numai Dumnezeu o cunoaște[520]. Inima indică în realitatea însăși, „un centru tainic, o adâncime ascunsă, inaccesibilă privirii"[521]. Ea este „ceva cu mult mai neînțeles, mai nepătruns, mai tainic, mai ascuns, ca sufletul, ca și conștiința, ca spiritul. Ea e de nepătruns pentru privirea străină și de aceea e și mai minunat, pentru privirea proprie. Ea e tot așa de tainică, ca și Dumnezeu și e accesibilă deplin numai lui Dumnezeu"[522]. De aceea Părinții filocalici vorbesc despre „adâncul de taină al inimii"[523], „adâncul (abisul) neajuns"[524] al ei.

Caracterul ei de taină rezidă, pentru antropologia ascetică

---

517 V. Zielinsky, **art. cit.**, p. 240.
518 B. Vâșeslavțev, **Însemnătatea inimii în religie**, în „Revista teologică", XXIV (1934), nr. 1-2, p. 32.
519 Teoclit Dionisiatul, **Dialoguri la Athos**, volumul II: **Teologia rugăciunii minții**. Traducere de Preot profesor Ioan I. Ică. Postfață Diac. Ioan I. Ică jr. Editura Deisis, Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, p. 22.
520 Tomas Spidlik, **op. cit.**, p. 109.
521 B. Vâșeslavțev, **art. cit.**, p. 35.
522 **Ibidem**.
523 Calist Patriarhul, **op. cit.**, p. 339.
524 **Parafrază în 150 capete a Sfântului Simeon Metafrastul la cele 150 de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul**, în ***Filocalia...***, volumul 5, p. 352.

filocalică și în faptul că, așa cum am spus-o deja, inima este locul întâlnirii omului cu Dumnezeu. Încă Sfântul Macarie Egipteanul afirmase că inima este un „abis necuprins“[525]. Prin Botez, ea devine „palatul lui Hristos“, pentru că Împăratul Hristos vine acolo împreună cu îngerii și cu duhurile cele sfinte, să se odihnească, să locuiască, să umble și să așeze împărăția Sa[526]. Tot aici, harul lui Dumnezeu scrie legile Duhului și tainele cele cerești pe tablele inimii“ [527].

Cunoscându-L pe Dumnezeu și Împărăția Sa, care se află în adâncul sufletului său, omul ajunge să se cunoască mai bine pe sine, taina sau misterul vieții și al inimii sale, loc al prezenței dumnezeirii. Inima sa devine, atunci când este străină de orice gând pătimaș, întinat, o „sfântă a sfintelor“, loc al prezenței și simțirii harului, al dialogului și legăturii cu Dumnezeu.

Inima - centru al lucrărilor duhovnicești superioare (supranaturale). Transconștientul.

În antropologia filocalică, inima mai are, în legătură cu lupta interioară, două înțelesuri fundamentale. Potrivit celui dintâi, ea este considerată centrul ascuns al minții, pecetea lui Dumnezeu în om, nivelul cel mai înalt al vieții, în permanentă legătură cu El. În „încăperea cea mai dinăuntru, mai ascunsă și mai sinceră a inimii“, în această „*sfântă a sfintelor*“ sau în „*partea dinăuntru a catapetesmei*“ [528] , Se sălășluiește, la Botez, Hristos Domnul.

Din această cămară de-a dreapta a inimii, izvorăsc toate gândurile noastre bune, ca potențialitate a virtuților. În ea se află energiile spirituale superioare. Ea este *altarul sufletului*, despre

525 Sfântul Macarie Egipteanul, **op. cit.**, p. 284.
526 **Ibidem**, p. 164.
527 **Ibidem**, p. 159.
528 Marcu Ascetul, **Despre Botez**, în ***Filocalia...,*** volumul 1, p. 354.

care vorbește Sfântul Marcu Ascetul sau *adâncul minții*, „*cerul înstelat de înțelesuri strălucitoare și atotluminoase*“, de care vorbesc Sfântul Maxim Mărturisitorul și Cuviosul Nichita Stithatul și Sfântul Isaac Sirul[529].

“Adâncul minții“ care, în rugăciunea duhovnicească, văzătoare sau contemplativă este tot una cu „adâncul inimii“ se referă, în înțelesul filocalic, la partea cea mai ascunsă și tainică a vieții noastre sufletești, a sufletului nostru, în care Se află Hristos, așteptând făptuirea sau lucrarea noastră în materie de virtuți. Acest „adânc al inimii' îl scrutează Dumnezeu și potrivit mișcărilor din această sferă duhovnicească ne cunoaște viața noastră, gândurile noastre, conduita noastră spirituală.

Prin gândurile bune, ce izvorăsc din ea, inima reprezintă centrul supranatural al ființei umane, supraeul, ceea ce este elevat în om, supraconștientul sau, în limbaj teologic, *transconștientul*. Acesta constituie fondul firesc, natural al inimii, căci ea naște sau rodește de la sine „gânduri luminoase“[530]. Același lucru îl arată și Sfântul Diadoh al Foticeii, spunând că inima izvorăște de la sine sau din sine gânduri bune și gânduri rele. Cele rele nu le naște ea, ci amintirea răului, care a devenit pentru inima păcătoasă o deprindere. Alte gânduri rele le făurește inima, din cauza ispitei diavolești[531].

Inima este locul pătrunderii harului. Într-o inimă curată, „străpunsă“ și „zdrobită“ de pocăință, Se sălășluiește Hristos. „Cerul sau ochiul inimii“ se deschide, primind în casa sufletului lumina minunată mai presus de strălucire[532]. Alături de El, într-o inimă curată se află îngerii cu lumina lor[533]. Atunci când inima este

---

[529] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 221.
[530] Isihie Sinaitul, **op. cit.**, p. 83.
[531] Diadoh al Foticeii, **op. cit.**, p. 458.
[532] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cuvântări morale...**, p. 159.
[533] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 221.

curată, în acest „abis“ al fiintei umane se oficiază „slujirea (liturghia) inimii“[534], căci în ea se află Hristos, Care este „cuprins și ținut în chip necuprins, dar vădit și neîncetat, de către inima credincioasă“[535] și, datorită „transparenței“[536] sale, ea produce sau izvorăște „înțelesuri și gânduri dumnezeiești și lucrări vrednice de Dumnezeu“[537]. Într-o astfel de inimă, venind Domnul și văzând „simplitatea ei desăvârșită“, Își înscrie legile Sale[538]. O astfel de inimă - spune Sfântul Simeon Noul Teolog - petrece în contemplație ca în al treilea cer și e răpită în rai și vede arvuna bunătăților făgăduite sfinților și se face martorul bunurilor veșnice, pe cât e cu putință firii omenești[539]. Calist Patriarhul, învață că această reaprindere a lucrării duhovnicești are și un sediu - „cea mai din mijloc încăpere a inimii“[540].

Ascetica ortodoxă relatează despre un război exterior și o luptă interioară. Cel exterior are mai mult caracterul de luptă trupească și sufletească de lepădare de grijile pământești. Cel interior constă în risipirea gândurilor rele venite de la „duhurile răutății“, care încearcă să ne ispitească și se dă, potrivit acestei ascetici, în inimă. Aici, în „omul dinăuntru“[541] se dă lupta și războiul, aici este cumpăna, balanța care înclină către iubirea lui Dumnezeu sau, în mod opus, a lumii și tot aici discernem asupra intențiilor noastre, pe care le traducem în faptă[542]. Pentru acest motiv, inima este considerată „laboratorul dreptății și al nedreptății“, aici se află „neguțătoria cea bună și cea rea“, „viața și

534 Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 230.
535 Calist Patriarhul, **op. cit.**, p. 362.
536 **Ibidem**, p. 441.
537 Calist și Ignatie Xanthopol, **op. cit.**, p. 234.
538 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete teologice (gnostice...)**, p. ,207.
539 Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete...**, p. 66.
540 Calist Patriarhul, **op. cit.**, p. 325.
541 Calist și Ignatie Xanthopol, **op. cit.**, p. 172.
542 Sfântul Macarie Egipteanul, **op. cit.**, p. 113.

moartea“[543].

Loc al întâlnirii, al dialogului și al unirii cu Dumnezeu, ea constituie locul sau centrul de taină al ființei noastre, în care se concentrează Împărăția lui Dumnezeu din lăuntrul nostru (Lc.17,21).

Sfântul Maxim Mărturisitorul face o remarcă esențială: mintea, adâncul inimii, este locul luptei duhovnicești nevăzute, ea aflându-se între înger și diavol. Aici, în „văzduhul inimii“, se duce războiul nevăzut, aici sunt biruiți, într-o primă etapă vrăjmașii și, după curățirea ei și dobândirea strălucirii cerești, aici are loc întâlnirea omului cu Dumnezeu. În baza spiritualității acestei lupte și a libertății de voință, inima poate deveni centru al energiilor supranaturale, revărsare a Sfântului Duh sau loc al lucrării paranaturale, rele, pătimașe.

Inima - centru al lucrării duhovnicești, inferioare (paranaturale). Subconștientul patimilor

Ființa umană este, însă, duplicitară, datorită păcatului care o scindează, o sfâșie. Alteritatea sau ambivalența ei, duplicitatea, se răsfrânge și asupra structurii ei spirituale. Ca urmare, pe lângă acest caracter predominant pozitiv, bun, inima mai are, în experiența ascetică filocalică, o cămară de-a stânga, un caracter recesiv. Aceasta este un „*laborator de gânduri rele*“[544], cum o numește Sfântul Maxim Mărturisitorul; „*fabrică de răutăți*“, inima și mintea întunecate de păcat.

În jurul inimii „rotește acoperământul întunericului, adică focul duhului lumesc, care nu lasă nici mintea să se întâlnească cu Dumnezeu, nici sufletul să se roage sau să creadă sau să iubească pe

---

543 **Ibidem**, p. 164.

544 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 69.

Domnul după voia sa“[545].

În această cămară întunecoasă a sufletului, până la Botez, șerpuiește diavolul, izvorând gânduri rele, păcătoase și pătimașe, eteronome, sub forma diferitelor ispite, precum și gânduri autonome, izvorâte din propria noastră conștiință, dar care nu sunt conduse spre o finalitate pozitivă. Această robie a minții face din ea un centru paranatural, inferior, negativ, pătimaș. În această sferă sau zonă tenebroasă se află potențial, potrivit acestei antropologii filocalice a inimii, ispitele, sub forma gândurilor interioare, ce pornesc de la propria noastră fire, precum și momelile strecurate de diavolul. Acesta este „*subconștientul patimilor*“, memoria vibrațiilor și a faptelor noastre pătimașe, întipărită în ființa noastră legată de latura biologică[546]. Alături de aceasta, scriitorii filocalici, vorbind despre inimă ca despre un loc al ispitei, spun că în jurul inimii „rotește acoperământul întunericului“ , adică „focul lumesc“, care încearcă să împiedice orice lucrare duhovnicească a sufletului, în urcușul său către Dumnezeu[547]. La omul duhovnicesc, însă, inima și mintea, toate sentimentele și gândurile devin unelte sau mijloace ale lucrării de spiritualizare. Unificată în sine și statornicită în gânduri și trăiri duhovnicești, prin ea lucrează Dumnezeu la realizarea gândurilor și trăirilor sufletești bune, curate.

Inima este, deci, după cum ne spune și Cuviosul Isaia Pusnicul, în legătură cu ultimele izvoare ale binelui și răului[548]. De noi depinde către care dintre acestea o îndreptăm: către o viață conformă ei și voii lui Dumnezeu sau către o existență eșuată, decăzută, împlinind voia duhului celui rău și străin.

Părinții filocalici insistă în mod deosebit asupra necesității

---

545 **Parafrază în 150 capete...**, p. 321.
546 Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 126.
547 **Parafrază în 150 de capete...**, p. 315.
548 Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 297.

curățirii inimii, pentru desăvârșirea umană. De aceea, sintagme pline de adânci înțelesuri duhovnicești, precum „inimă curată“ sau „inimă desăvârșită“, revin frecvent în scrisul lor. Diadoh vorbește despre „simțirea minții „ și „simțirea inimii“, la care ajunge cel curățit de patimi.

Dacă inima necurățită este „laborator de gânduri rele“, inima curată sau curățită este liberă de orice gând lumesc și, nefiind legată cu nimic de cele de jos, petrece în contemplarea celor înalte, în al treilea cer și e răpită în rai, făcându-se martorul bunurilor veșnice[549]. Inima curată și-a înfățișat amintirea sa lui Dumnezeu cu totul fără chip și fără formă“[550]; ea primește în sine „abis înalt de înțelesuri dumnezeiești de la Cel nesfârșit“[551]. Ea însăși, fiind golită în mod desăvârșit de închipuiri, „naște înțelesuri dumnezeiești și tainice“[552].

Ca mijloace de curățire a inimii, asceza filocalică consideră multele necazuri și lipsuri, depărtarea de părtășia cu toate cele din lume și moartea față de toate[553].

Superioară acestei stări, „inima desăvârșită“ nu mai are nici un fel de mișcare naturală, și locuiește în înțelesurile duhovnicești, divine ale lucrurilor[554].

Așadar, Părinții filocalici au înțeles prin inimă interiorul omului, partea ființei sale unde se situează viața afectivă, intelectuală, morală și religioasă, centru al inteligenței și al înțelepciunii, locaș al intelectului și al gândirii[555].

Fiind centru al afectivității, al sensibilității, inima trebuie

---

549 Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete ...**, p. 71-72.
550 Calist și Ignatie Xanthopol, **op. cit.**, p. 140.
551 Isihie Sinaitul, **op. cit.**, p. 90.
552 **Ibidem**, p. 97.
553 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 415.
554 **A celor dintre monahi...**, p. 142.
555 Protos Ioasaf Popa, **Învățături patristice de îmbunătățire a vieții morale creștine în Ortodoxie**, în „Ortodoxia“, XLII (1990), nr. 1, p. 156.

curățită de trăirile pătimașe pentru ca apoi, o astfel de inimă „purificată“, unificată cu o minte trează, veghetoare, curățită, la rândul ei de orice reprezentare pătimașă, să se îndrepte spre Dumnezeu. Experierea sau simțirea prezenței lui Dumnezeu într-o inimă curată înseamnă, pentru asceza filocalică, țelul vieții duhovnicești.

În scrisul filocalic revin des idei precum „curăția“ inimii, „zdrobirea“ ei, „străpungerea“ inimii, „paza“ ei. Acestea se referă în principal la supravegherea inimii și supunerea ei unei lucrări ascetice, al cărei efect să fie sălășluirea lui Hristos într-o astfel de inimă și lucrarea din ea. Creștinul trebuie să se afle permanent într-o stare de „străpungere“ a inimii, având în fața ochilor săi sufletești frica de Dumnezeu. Inima sa trebuie să fie locul unei „zdrobiri line și folositoare“, „neprimejdioase“, deosebită de cea „ ascuțită și vătămătoare“. Zdrobirea cea bună și folositoare se întreține prin priveghere, rugăciunea și răbdarea necazurilor. În acest mod, inima din „închisoare și lanț“ al sufletului devine „poartă deschisă“ spre Dumnezeu[556]. Această pază a inimii este o lucrare permanentă, prin care creștinul își ține mintea trează atunci când este războit. Această inimă fără gânduri, devine „altar adevărat încă înainte de viața viitoare“[557]. Inima se curăță astfel de trăirile și sentimentele necurate, prin pocăință și lacrimi.

Semnificațiile duhovnicești ale minții, la Părinții Răsăritului

“Problema minții - după cum nota Părintele D. Stăniloae - este problema cea mai centrală, cea mai persistentă și cea mai amețitoare în cugetarea antropologică a Sf. Părinți. Omul este

---

[556] Sfântul Marcu Ascetul, **op. cit.**, p. 19-20.
[557] Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 93.

esențial minte. Iar mintea este locul în care sălășluiește Dumnezeu. Ea este mărturia că omul nu este separat de transcendența divină“[558].

În explicarea fiziologiei minții, scriitorii duhovnicești ai *Filocaliilor* sunt de o precizie și subtilitate deosebite, dând detalii de ordin spiritual de o extraordinară claritate. Dacă realizarea cea mai înaltă dintre toate rezultatele cercetărilor științifice asupra omului o constituie elucidarea treptată a funcției sistemului nervos, la cele trei etaje sau nivele ale sale[559], atunci Sfinții Părinți care au vorbit despre originea, vocația și constituția omului pot fi considerați, pe bună dreptate, „părinți ai psihologiei moderne“.

În cadrul sintezei pe care o reprezintă ființa umană, mintea constituie „ansamblul funcțiilor cognitive și centrul unității lor, ochiul sufletului, lumina rațiunii umane deiforme care luminzează și orientează omul, prin îndepărtarea de Dumnezeu funcționează ca o simplă înțelegere discursivă“[560]. Ea nu este un aspect al ființei umane, cât mai ales aptitudinea specifică omului de a se transcende în scopul de a participa la Dumnezeu, iar pe de altă parte unitatea compozită a omului, atunci când se referă la vocația și destinația sa ultimă, la finalitatea vieții sale - unirea cu Dumnezeu[561].

Sfântul Maxim Mărturisitorul, subliniind importanța minții în viața sufletească o numește „omul dinlăuntru“ și „cap în suflet“[562]. Precum capul e în fruntea tuturor mădularelor din trup,

---

[558] D. Stăniloae, **Elemente de Antropologie Ortodoxă....**, p. 242.

[559] Joseph Comblin, **Anthropologie chretienne**, traduit de l'espagnol par Raymond Parette. Present par Rene Simon, Les Editions du Cerf, Paris, 1991, p. 77.

[560] Panayotis Nellas, **op. cit.**, p. 134.

[561] Jean Meyendorff, **Initiation a la theologie byzantine. L'histoire et la doctrine**. Traduit de l'anglais par Anne Sanglade avec la collaboration de Constantin Andronikof, Les Edition du Cerf, Paris, 1975, p. .

[562] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Întrebări, nedumeriri și răspunsuri...**, p. 249. Sf. N. Aghioritul o numește „acropola inimii tale“ , **Războiul nevăzut**, Chișinău, 1991, p. 76.

tot așa mintea deține rolul de „cap în suflet“[563] sau de „cap al sufletului“[564]. Deși este una din simțirile sufletului, ea este „rădăcina“ acestuia[565].

Sfântul Antonie cel Mare face o localizare de ordin duhovnicesc a minții, arătând că „sufletul este în trup, iar în suflet este mintea și în minte cuvântul“[566]. Precum trupul vede prin ochi, în lumea celor materiale, tot astfel, sufletul vede prin minte, în planul celor spirituale, duhovnicești[567]. Arătând că mintea este dar dumnezeiesc, Sfântul Antonie face îndrăzneața afirmație că, în timp ce sufletul se află în lume, fiind născut, mintea este mai presus de lume și este „nenăscută“[568]. Nil Ascetul și Sfântul Marcu Ascetul duc și mai departe aceste detalii privind localizarea minții, în raport cu trupul și cu sufletul. Ea petrece asemenea unui „rege“, „undeva înăuntru“ și are ca paznică a simțurilor, care o pot influența, cugetarea[569]. Mintea poate, de aceea, face multe lucruri bune sau rele fără participarea trupului, în timp ce trupul fără minte, nu poate lucra nimic[570]. Ea este „mai ușoară și mai sprintenă ca focul“[571] și se întipărește de lucrarea simțurilor. Calist Catafygiotul vorbește despre „fața minții“, îndreptată spre „înlăuntrul sufletului“[572]. Mai mult chiar, mintea ia chipul sau forma lucrurilor cu care vine în atingere. Ea își schimbă forma după fiecare chip, devenind „dobitocească“ sau „sălbatică“, atunci când luptă pentru plăceri și uniformă și „întreagă luminoasă“, când contemplă pe Dumnezeu[573].

---

563 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 415.
564 Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 141.
565 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 415.
566 Sfântul Antonie cel Mare, **op. cit.**, p. 40.
567 **Ibidem**, p. 44.
568 **Ibidem**, p. 48.
569 Nil Ascetul, **op. cit.**, p. 211.
570 Ibidem..
571 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a treia**..., p. 114.
572 Calist Catafygiotul, **op. cit.**, p. 469.
573 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a treia...**,p. 123.

Calist Catafygiotul se referă la „ochii minții“, adică „deschizătura inimii, prin credință“[574]. Dumnezeu lucrează, potrivit acestui autor filocalic, doar în cei care au această deschizătură a inimii.

În raport cu simțurile, lucrarea minții este diferită. În timp ce simțurile percep o lumină care arată lucrurile supuse lor, mintea percepe o lumină în baza căreia distinge înțelesurile lor. Calea unirii lor este împărtășirea de harul dumnezeiesc, care le unifică și le conduce pe amblele spre vederea și simțirea duhovnicească, „o cunoștință îmbinată“[575].

Ea este „dar de la Dumnezeu“[576], ce călăuzește sufletul spre mântuire, sfătuindu-l spre împlinirea lucrării celei plăcute lui Dumnezeu: râvnirea celor veșnice, nestricăcioase și netrupești, prin îndepărtarea de toate cele vremelnice, trupești și stricăcioase. Potrivit Sfântului Grigorie Palama, mintea este „ceea ce e mai bun în noi“ și a fost zidită de Dumnezeu după chipul dumnezeiesc[577]. Ea este „ochiul sufletului“[578] și „împăratul fiecăruia“[579]. Mintea este „scaun al lui Dumnezeu“[580], „tron al Duhului Sfânt“[581] și „Sion“ - vârf văzător al Ierusalimului - inima, care, la rândul ei, este „chip al locului lui Dumnezeu“[582]. Calist Patriarhul subliniază și mai clar această legătură între minte și Dumnezeu, spunând că aceasta este „din El și prin El“, în „chip mai deosebit“, adică „din pricina asemănării ei cu Dumnezeu“[583]. De aceea, ea trebuie să caute mai mult ca toate „spre El“[584].

574 Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit...**, p. 307.
575 Sfântul Grigorie Palama, **Tomul aghioritic...**, p. 433.
576 **Ibidem**, p. 39.
577 **Ibidem**, p. 439.
578 Calist și Ignatie Xanthopol, **op. cit.**, p. 155.
579 Sfântul Marcu Ascetul, **Despre Botez...**, p. 364.
580 Evagrie Ponticul, **Din capete despre trezvie...**, p. 95.
581 Calist Patriarhul, **op. cit.**, p. 338.
582 **Ibidem**, p. 321.
583 **Ibidem**, p. 411.
584 Ibidem..

Mintea îl învață pe om „să umble în trup, dar să înțeleagă prin minte cele cerești, cele din jurul lui Dumnezeu“[585]. Mintea îndumnezeiește sufletul. Ea este, în concluzia Sfântului Antonie, „binefăcătoarea și mântuitoarea sufletului omenesc“[586].

Cuviosul Nichita Stithatul se apropie oarecum de această afirmație, vorbind despre Dumnezeu, ca fiind „Mintea Primă“, în care toate mințile, adunându-se și unindu-se, dobândesc o stabilitate neclintită și o mișcare fără sfârșit[587]. În același timp, mintea curată devine „cel mai potrivit locaș al lui Dumnezeu“[588].

În comparație cu Mintea Primă, mintea omenească este asemenea unui vas, care se lărgește, care primește înțelesuri duhovnicești tot mai înalte pe măsura curățirii ei[589].

Față de Mintea dumnezeiească, mintea omenească păstrează permanent un dor de a se schimba în bine și în mai presus de fire, în scopul unirii cu Aceasta. Ea este, după cum arată Calist Catafygiotul „iubitoare de bine (frumos) prin fire“[590], pentru că este zidită „iubitoare la culme de frumusețe și de bunătate“[591] și în baza acestui dor al ei, ea este mișcată de „dorința de a înțelege pururea cele înalte“[592]. Ea tinde spre Dumnezeu ca spre „Cel atotvechi (atotoriginar) și simplu Unul“[593]. Dumnezeu este, pentru minte, „rădăcina atotțiitoare“, a Cărei frumusețe negrăită și necuprinsă o

---

[585] **Ibidem**.
[586] **Ibidem.**
[587] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete...**, p. 315.
[588] Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 128.
[589] **Scrierile lui Calist-patriarhul**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 308: „Și e un vas minunat, căci se lărgește pe măsura Duhului dumnezeiesc ce se revarsă în el. Dacă revărsarea este mai mare, se face și el mai mic. Și iarăși, prin revărsarea este mai mare se face și el mai tare, iar prin cea mai mică se face mai fără putere“.
[590] Calist Catafygiotul, **Despre unirea dumnezeiască...**, p. 443.
[591] **Ibidem**, p. 523.
[592] **Ibidem**.
[593] Calist Catafygiotul, **op. cit.**, p. 428.

umple de iubire[594].

Mintea este un mare adânc, un adânc ce caută Adâncul dumnezeiesc. Sfântul Maxim Mărturisitorul socotește că mintea poate fi numită adânc, nu pentru că ar fi astfel prin ea însăși, ci pentru că este un loc al adâncului, un spațiu de receptare a Adâncului dumnezeiesc, pentru că în adâncul ei poate primi Adâncul infinit al înțelepciunii dumnezeiești. Mintea este un adânc prin act, prin chemarea lui Dumnezeu de a se umple cu înțelesurile infinite ale lumii spirituale. Singur Dumnezeu este un adânc prin fire. Mintea este un adânc prin voință, ca una ce este receptivă la Adâncul divin. Ea este un abis în potență, în legătură cu Mintea Unică, dar actualizează această potență numai prin lucrare. Ea este un loc al Adâncului și, cu cât înaintează spre „pătimirea îndumnezeirii", cu atât caracterul ei limitat se lărgește, primind și îmbogățindu-se cu noi sensuri.

Mintea este „chip suprafrumos al frumuseții necuprinse a Unului Cel mai presus de înțelegere"[595] și de aceea caută să se întoarcă, cu dragoste, la cauza ei - Dumnezeu. Întorcându-se spre Dumnezeu, ca în „cauza și modelul tuturor", în care se află și ea, mintea întoarce, de fapt, spre sine însăși[596]. Tinzând spre Dumnezeu, cauza ei, mintea tinde spre „izvorul tuturor bunătăților"[597].

Mintea este unul dintre elementele „chipului" lui Dumnezeu în noi, alături de „sufletul mintal" sau „înțelegător" și de rațiune[598]. Atunci când lucrează potrivit firii, ea nu face altceva decât să exprime această înrudire cu Dumnezeu. De aceea, spune Cuviosul Nichita Stithatul, mintea „iubește să petreacă în cele din

---

[594] **Ibidem**, p. 423-424.
[595] **Ibidem**, p. 430.
[596] **Ibidem**., p. 431.
[597] **Ibidem**, p. 433.
[598] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 270.

jurul lui Dumnezeu și caută să se unească cu El, de la Care și are începutul și prin Care se mișcă și spre Care aleargă prin însușirile firești și dorește să-I urmeze în simplitate și iubirea de oameni“[599].

Fiind chip al lui Dumnezeu, mintea este simplă prin fire și în starea firească ea lucrează în mod simplu. Mintea care lucrează cele după fire este, deci, unitară și simplă. Însă atunci când este supusă și robită simțurilor, ea devine „felurită“, scindată. Ea poate redobândi unitatea sa și unitatea cu Mintea primă, numai prin restabilirea rațiunii în adevărata ei funcție, de barieră între cele sensibile și cele inteligibile, între minte și simțuri.

Planurile, locurile, căile și lucrările minții

Din cauza simțurilor, mintea are în față două căi, alegând pe care o vrea. Cea dintâi este o cale **nerațională**, de supunere față de ceea ce este material, corporal, trupesc. Este, de fapt, căderea minții din lucrarea ei spirituală, firească, într-o lucrare paranaturală, care o transformă, după expresia deja menționată a Sfântului Maxim Mărturisitorul, într-un „laborator de gânduri rele“.

Cea de-a doua cale este una **rațională**, de curățire și supunere a simțurilor unei lucrări ascetice elaborată. Prin aceasta, mintea este restaurată, devenind un adevărat „cer“, „soare“ duhovnicesc și „tron al Duhului Sfânt“. Alegerea între cele două căi este dovadă a discernământului spiritual.

Potrivit Sfântului Marcu Ascetul și lui Calist Catafygiotul, mintea poate viețui și lucra în trei planuri: **pe calea firii, mai presus de fire** și **pe calea potrivnică** sau **împotriva firii**[600]. Lucrarea minții împotriva firii este războiul a tot ceea ce îi oprește drumul spre cele supuse simțurilor. Mintea, venindu-și în sine, pe

---

599 **Ibidem**.
600 Calist Catafygiotul, **op. cit.**, p. 512.

calea firii, își dă seama de căderile gândurilor sale și dorește să se îndrepte, în timp ce mintea înălțată deasupra firii gustă roadele Duhului Sfânt[601].

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre două ordini sau planuri în care poate petrece mintea: **contemplând cele văzute**, prin cercetarea rațiunilor lor naturale și a Cauzei lor, sau în **contemplarea celor nevăzute**, căutând să vadă în toate cauza facerii lor, Providența și Judecata manifestată în ele[602].

Sfântul Simeon Noul Teolog reduce aceste stări la două: una a **împătimirii minții**, de robie față de patimile trupești, strecurate prin simțuri în planul conștiinței; iar cealaltă de **nepătimire**, de libertate a duhului[603].
Ilie Ecdicul, nuanțează această idee, arătând că locurile minții sunt trei: „țara înțelesurilor", „țara gândurilor" și cea a „simțurilor", în cele cu rost sau în cele fără rost[604]. Acestea sunt locurile minții practice, care se nevoiește să dobândească liniștea sau pacea gândurilor, a minții cunoscătoare (gnostice), care luptă împotriva patimilor.

Dinamismul minții : gândurile. Origine, feluri.

Lumea trupului - spune Sfântul Maxim Mărturisitorul - o constituie lucrurile. Iar lumea minții - ideile, gândurile. Prin urmare, dinamismul minții îl constituie **gândurile** sau **ideile**, iar lucrarea specifică a ei, prin intermediul gândurilor, o constituie **imaginația** sau **închipuirea**.

Părinții filocalici disting roadele unei minți curate de cele

---

[601] Sfântul Marcu Ascetul, **Despre cei ce se îndreaptă din fapte**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 322.
[602] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta întâia...**, p. 77.
[603] Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 41-42.
[604] Ilie Ecdicul, **op. cit.**, p. 319.

ale unei minți căzute din demnitatea ei de „străjer“ al sufletului. Spre deosebire de mintea curată, care primește gânduri sau conținuturi **de la Dumnezeu**, **de la Sfintele Puteri** sau **de la firea lucrurilor contemplate**[605], mintea căzută, „sfâșiată“ de împăștierea pe care o produce păcatul, își născocește **singură** sau **cu ajutorul duhurilor rele**, ispite variate și grele.

Din cauza simțurilor, mintea are în față două căi, alegându-o pe care o vrea. Cea dintâi este o cale nerațională, de supunere față de ceea ce este material, trupesc. Aceasta este, de fapt, căderea minții din lucrarea ei spirituală firească, într-o lucrare paranaturală, care o transformă, după expresia deja menționată a Sfântului Maxim Mărturisitorul, într-un „laborator de gânduri rele“. Cea ce a doua cale este una rațională, de curățire și supunere a simțurilor unei lucrări ascetice elaborată. Prin aceasta, mintea este restaurată, devenind un adevărat „cer“, „soare“ duhovnicesc și „tron al Duhului Sfânt“. Alegerea între aceste două căi este dovadă a discernământului spiritual.

Cu privire la roadele minții căzute în păcat, alterate, Evagrie Monahul spune că, deși diavolul nu ne poate cunoaște inima noastră, totuși el se poate atinge de creier și să-l tulbure precum voiește, să-i „schimbe lumina minții“. De obicei, prin această stratagemă, el încearcă să stârnească slava deșartă, cu scopul de a face mintea să se pronunțe cu ușurătate, prin păreri proprii, despre cunoștința dumnezeiască ființială. El reușește, în acest mod, să dea gândurilor noastre forma pe care o vrea el[606]. De aceea, învață Evagrie, lupta dintre îngerul bun și diavol, pentru câștigarea sufletului nostru, se dă tot aici, în creier[607]. Opinia lui Evagrie este totuși izolată în spiritualitatea ortodoxă, dat fiind accentul pus de

---

605 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a treia...**, p. 122.
606 Evagrie Monahul, **Cuvânt despre rugăciune...**, p. 315.
607 **Ibidem**.

acest scriitor duhovnicesc pe rolul minții în lucrarea de desăvârșire a ființei umane, pentru că opinia dominantă este aceea potrivit căreia diavolul nu ne poate cunoaște gândurile, deși le poate deduce din fapte. Diadoh al Foticeii învață că mijlocul prin care duhurile rele ne pot șopti gânduri păcătoase este lucrarea trupului. Prin „starea lui umorală“, care este mai fină și în legătură cu „simțirea foarte fină a minții“, mintea poate fi amăgită de către diavol, atunci când trupul iubește și dorește să se îndulcească din „mângâierea amăgirilor“[608]. Diavolul nu are puterea de a mișca gândurile firești în cugetare. În timp ce spre lucrarea virtuților, a binelui, mintea se poate mișca și de la sine, fără mijlocirea sfinților îngeri, cunoștința celor contrare, a celor rele, este primită de minte prin intermediul simțurilor și prin mijlocirea duhurilor rele, ceea ce demontrează faptul că mintea, având sădit în ea binele prin fire, are o putere naturală de a se îndrepta spre cele bune și dumnezeiești[609].

Gândurile sunt considerate o cădere a minții, un efect al păcatului, ce a dus la ruperea armoniei dintre minte și inimă. Sfântul Isaac Sirul definește gândurile „o mișcare ce trece prin minte, ca un vânt ce se ridică în mare și înalță valurile“[610], iar Talasie Libianul le consideră „năluciri ale lucrurilor sensibile și lumești“[611]. „Începutul și pricina“ lor, consideră Sfântul Grigorie Sinaitul este „împărțirea prin neascultare a amintirii simple și unitare a omului“. Prin aceasta, omul a pierdut amintirea despre Dumnezeu, iar mintea și puterile ei și-au pierdut unitatea lor creaturală, devenind scindată și compusă[612].

Termenul care revine cel mai des în scrierile ascetice,

608 Diadoh al Foticeii, **op. cit.**, p. 459.
609 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 420.
610 **Ibidem**, p. 288.
611 Isihie Sinaitul, **op. cit.**, p. 97.
612 Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 108.

pentru a desemna mișcarea și rodul minții este acela de ***logismos***[613]. El nu are caracterul de „gând“ în sensul real al cuvântului, nici automat de gând pătimaș, ci mai degrabă este „o „imagine“, o fantasmă ce se creează într-un om înzestrat cu sensibilitate. Această imagine nu apare în νουζ, intelect sau minte, ci în partea inferioară a facultătii noastre cognitive, în διανοια, în cugetare, respectiv în rațiunea discursivă, acolo unde raționăm pro sau contra. Această imagine însă are o atracție, ea pune în mișcare mintea, și atunci se ivește o mișcare pasionată și ea îmboldește omul spre o decizie secretă împotriva legii lui Dumnezeu sau, cel puțin, la o relație cu această imagine ce se prezintă ca un fel de idol“[614]. În scrierile ascetice, ***logismos***, cum observa Părintele Stăniloae, tâlcuitor inspirat și întregitor al colecției filocalice, nu are un sens pur teoretic, ci e „un gând plin de simțire, un gând existențial“[615].

Cu privire la cauzele gândurilor, Sfântul Isaac Sirul consideră că mișcarea gândurilor în om are patru cauze: **voința trupului natural**, atunci când omul trupesc își caută mijloace de provocare a plăcerii; **nălucirea simțurilor** legate de lucrurile lumii, pe care le vede și le aude; **dezlegarea sufletului de minte**; și **momelile diavolilor**. Lucrarea gândurilor este un act al voinței, astfel încât gândurile bune izvorăsc dintr-o voință bună, spre deosebire de gândurile rele, al căror izvor îl constituie inima vicleană[616].

Despre „căile“ de primire a gândurilor, Talasie Libianul vorbește despre **simțire** (lucrarea simțurilor), **amintire** și **„starea**

---

[613] „Numele λογισμοζ (de la verbul λογιζομαι) poate însemna facultatea gânditoare, λογοζ-ul, rațiunea, ηγεμονικον, mintea. Dar cel mai adesea, *logismos* e produsul activității intelectuale, gândul (ενοια)“. Cf. Tomas Spidlik, **Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic...**, p. 273.

[614] **Ibidem**, p. 275.

[615] Nota 350, în Sfinții Varsanufie și Ioan, **op. cit.**, p. 263.

[616] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 288.

mustului“ (amestecarea din trup). Puterea cea mai mare o are amintirea[617].

Sfântul Petru Damaschinul sintetizează toată această învățătură despre gânduri, modul lor de declanșare și lucrare, spunând că toate gândurile pe care le rodește mintea sunt de trei feluri: **omenești, drăcești** și **îngerești**. **Gândul omenesc** este definit a fi înțelesul simplu al făpturilor, la care nu s-a asociat nici o altă cugetare sau reprezentare, fie ea bună, fie rea. **Gândul drăcesc** este compus din înțeles și patimă, fie o iubire fără judecată pentru realitatea gândită, fie o ură nesocotită. Deosebit de acestea, **gândul îngeresc** este „contemplarea nepătimașă a lucrurilor sau cunoștința adevărată“[618]. Evagrie Monahul, pătrunzător analist al mecanismului minții, descrie astfel lucrarea acestor categorii de gânduri: gândul îngeresc cercetează firea lucrurilor cu de-amănuntul, căutând înțelesurile și rosturile lor duhovnicești. Gândul drăcesc sau diavolesc furișează plăcerea căștigării obiectului dorit și zugrăvește bucuria și desfătarea care ar urma dobândirii acestuia, în timp ce gândul omenesc nu se ocupă nici cu dobândirea lucrului și nici nu cercetează semnificația lui duhovnicească, ci aduce în minte forma simplă a lucrului, despărțită de patimă[619].

Sf. Isaac Sirul împarte gândurile în **bune** și **viclene**[620], iar Sfinții Varsanufie și Ioan vorbesc de **gânduri groase** - al curviei, al desfrânării, al pizmei și al celor asemănătoare și de **gânduri subțiri**, dar ne avertizează că „omului i se cere întâi îndreptarea în gândurile groase... apoi i se cere să nu disprețuiască pe cele subțiri. Căci cel ce se ocupă cu gândurile subțiri, dar nu are grijă de cele groase, e asemenea omului care, având o casă murdară și plină de

[617] Talasie Libianul și Africanul, **op. cit.**, p 19.
[618] **Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschin...**, p. 101-102.
[619] Evagrie Monahul, **Capete despre deosebirea gândurilor**..., p. 79-80.
[620] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 288.

toate lucrurile urâte, iar în mijlocul lor niște paie subțiri, și vrând să o curățe, începe să scoată din casă paiele și lasă bolovanii și celelalte lucruri în care se împiedică“[621].

Gândurilor simple, dacă nu sunt controlate de minte, le secondează sau le urmează **gândurile pătimașe**[622]. Gândurile pătimașe - aflăm de la Sfântul Maxim - ațâță sau partea poftitoare a sufletului, sau tulbură pe cea irascibilă (rațiunea) sau întunecă pe cea rațională. Ele orbesc mintea, împiedicându-o să se înalțe către contemplarea cea dumnezeiească[623]. Cel stăpânit de astfel de gânduri rele, pătimașe, e orbit de ele, fiindcă „chipurile gândurilor produc o consimțire cu ele[624].

Părinții filocalici împart și mai amănunțit gândurile rodite de minte în: **curate** sau **necurate**; **simple** sau **compuse; de-a dreapta** sau **de-a stânga**; **albe** sau **negre, urâte, întunecoase** sau **străvezii**. Cele bune sau curate sunt **dumnezeiești**, **duhovnicești**, **evlavioase**, **firești**, **naturale**, **contemplative**, **sfinte;** iar cele rele sunt **diavolești** sau **drăcești**, **pătimașe**, **necurate** și **urâte; jucăușe**, **fermecătoare**, **vânătoare**, **comunicante** și **ucigașe**[625].

Sfântul Marcu Ascetul vorbește despre „**gândul întâi născut**“, sau prima răsărire a unei idei sau reprezentări în planul minții, al conștiinței pe care îl consideră „prima aruncare“ *(προσβολη)* și răsărire în inimă a unei idei[626]. Sfântul Isaac ne descrie și modul în care „**gândul prim**“ ajunge la împlinire, căci, spune el, „oricărui gând al vreunei dorințe bune, la începutul mișcării lui, îi urmează o râvnă oarecare, asemenea căldurii

[621] Sfinții Varsanufie și Ioan, **op. cit.**, p. 383-384.
[622] Isihie Sinaitul, **op. cit.**, p. 99.
[623] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a treia...**, p. 105.
[624] Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 281.
[625] **Ibidem**, p. 287.
[626] Sfântul Marcu Ascetul, **op. cit.**, p. 355.

cărbunilor aprinși. Și această râvnă obișnuiește să înconjoare acest gând și să alunge din apropierea lui orice împotrivire și piedică și opreliște ce i se face. Căci această râvnă are o tărie și o putere mare și negrăită, ca să apere sufletul în toată vremea de moleșeală, sau ca să nu se sperie de pornirile tuturor celor dimprejur. Acest prim gând e puterea sfintei dorințe, care e sădită în chip firesc în firea sufletului. Iar această râvnă este gândul mișcat de puterea iuțimii, care se află în el și care-i așezată de Dumnezeu în noi spre folosul nostru, pentru a păzi hotarele firii, pentru a pune în mișcare gândul libertății ei spre împlinirea dorinței firești aflătoare în suflet. Iar aceasta este virtutea, fără de care nu se lucrează binele[627]. Gândul prim este, pentru Sfântul Isaac Sirul, „puterea sfintei dorințe, care e sădită în chip firesc în firea sufletului“[628]. El este o lucrare a puterii iuțimii, care a fost așezată de Dumnezeu în firea noastră spre a-i păzi hotarele și spre a pune în mișcare „gândul libertății“, cel care împlinește dorința firească a minții[629].

Ilie Ecdicul învață că „în viața singuratică, răsar **gânduri simple**; în viața în doi **gânduri amestecate**, iar de sufletul mult subțiat, gândurile s-au depărtat și vin la el numai minți goale de trupuri, care îi arată, descoperindu-i rațiunile Providenței și ale Judecății, ca niște temelii ale pământului“[630].

Alături de gânduri, o altă cauză a căderii minții în păcat o pot constitui **amintirile** și **închipuirile**.

Cu privire la amintiri, din detaliile pe care le dau scriitorii duhovnicești ai Filocaliei, observăm că ele pot fi „curate și folositoare“, „mântuitoare“[631], precum gândul la moarte și judecată

---

[627] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 316-317.
[628] **Ibidem**, p. 316.
[629] **Ibidem**.
[630] Ilie Ecdicul, **op. cit.**, p. 323.
[631] Teolipt al Filadelfiei, F7, p. 47.

sau „pătimașe“ sau „relele amintiri“[632], care ne fac prezentă amintirea păcatelor și patimilor trecute. Sau, în exprimarea Sfinților Varsanufie și Ioan, amintirea poate fi de la Dumnezeu sau de la diavol. Criteriul duhovnicesc după care discernem originea lor îl constituie efectul lor. Amintirea de la Dumnezeu, cea „adevărată“, provoacă silință de îndreptare prin fapte și după la iertarea păcatelor. Cea rea sau de la diavol, îl face pe cel atins de ea să cadă în aceleași ispite sau păcate sau chiar în altele și mai grele. Ea duce la osândirea sufletului[633].

Din punct de vedere al originii lor, Evagrie vorbește de amintiri provenite de la diavol, de amintirile simple pe care și le actualizează mintea însăși. Amintirile drăcești sunt răscolite de diavol, care le întipăresc în cuget, aprinzând mânia și pofta împotriva firii. Spre deosebire de acestea, există și o „mișcare simplă a amintirii“, stârnită în minte de sfintele Puteri. Prin aceasta, mintea vorbește și petrece cu sfinții[634].

În privința mecanismului după care se declanșează aceste amintiri, Talasie Libianul consideră că acestea, atunci când sunt trezite prin simțire, mișcă patimile[635]. Sfântul Maxim Mărturisitorul explică astfel mecanismul declanșării acestora: lucrurile față de care am simțit vreodată vreo patimă ne fac să le purtăm după aceea închipuirile pătimașe. Iar aceste amintiri pătimașe, atunci când nu sunt supravegheate mișcă sufletul spre patimi.

Ceea ce preocupă îndeosebi pe acești scriitori duhovnicești este problema „tămăduirii amintirii“[636], adică întoarcerea de la amintirea rea, contrară firii, la starea ei simplă, mai presus de fire.

---

632 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 236.
633 Sfinții Varsanufie și Ioan, **op. cit.**, p. 401.
634 Evagrie Monahul,**op. cit.**, p. 76.
635 Talasie Libianul, **Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte**, în ***Filocalia...***, volumul 4, p. 42.
636 Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 108.

Iar aceasta se poate realiza prin pomenirea stăruitoare a lui Dumnezeu și prin rugăciune. Alături de aceasta, ni se recomandă permanent „luarea aminte“ la amintiri[637]. Prin această controlare a amintirilor, consideră Sfântul Isaac Sirul, sufletul își descoperă starea sa. De aceea, trebuie „să luăm seama la amintirile cugetării noastre, cu ce amintiri zăbovim în convorbiri și pe care le alungăm repede de la noi, când se apropie de sufletul nostru; de zăbovim în cele ce ne vin din voia dracilor, care aruncă prilejuri patimilor sau în cele din poftă, sau din iuțime, sau în cele de la sfinții îngeri, care ne aduc ca pricini de bucurie și de cunoștință...“[638].

Calea prin care amintirile pătimașe devin folositoare și mântuitoare este tocmai cea a raportării conținutului lor la conținutul celor curate, adică încercarea de a vedea ce e în ele rău și trecător și odată înțelese acestea, de a căuta să vedem folosul unei astfel de experiențe, învățătura și concluzia folositoare pe care o putem desprinde, căci fiecare lucru, oricât de rău, se poate face prilej și cale spre bine, chiar și prin numai cunoașterea răutății lui și a încercării de a o evita pe viitor.

Amintirea se tămăduiește printr-o grijă deosebită asupra poftei și mâniei, adică prin posturi, priveghere, viață ascetică, îndelungă răbdare, suferirea răului, nepomenirea de rău, milostenie[639].

Fanteziile sau ***închipuirile*** constituie o formă esențială prin care intră în planul conștiinței ispitele sau momelile diavolești. Funcția esențială a imaginației sau a închipuirii, în starea originară a fost aceea de a permite omului să-și reprezinte realitățile cu care intră în legătură[640]. Ea transformă, deci, reprezentările pe care omul

---

[637] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 182.
[638] **Ibidem**.
[639] Evagrie Monahul, **op. cit.**,75.
[640] Jean-Claude Larchet, **Therapeutique des maladies spirituelles. Une introduction a la tradition ascetique de l'Eglise orthodoxe**. Deuxieme edition, Les Editions de l'Ancre, Suresnes, 1993, p. 128.

le primește prin simțurile sale, de la lumea exterioară.

În starea inițială, lucrarea ei era legată de descoperirea și descifrarea rațiunilor primordiale ale lucrurilor. Prin căderea în păcat, însă, și lipsită de discernământ, ea nu mai are puterea de a vedea aceste sensuri dumnezeiești, care stau la rădăcina tuturor celor ce există, ci, întunecată de păcat, ca și celelalte facultăți sufletești, cu care ea este în legătură, trimite minții imaginea contrafăcută, pervertită a lucrurilor. Ea nu mai descoperă și nu mai exprimă, la omul căzut, rațiunile dumnezeiești sau ideile divine, care stau la baza creație, ci ispitele și momelile variate ale diavolului, cu referire la aceste lucruri, sub aparența adevăratelor rațiuni, dar de fapt, niște false rațiuni. Puterea sufletească a închipuirii sau a fanteziei, constituie, după cădere, un mijloc de materializare a momelilor diavolești, alimentând, într-o primă fază declanșarea lor, iar, odată declanșate, le susține în dezvoltarea și exacerbarea lor.

Ispita minții. Adunarea gândurilor. Odihna și liniștea minții

Spiritualitatea ortodoxă învață că principala cauză a împrăștierii gândurilor și a rătăcirii minții a constituit-o ruperea armoniei dintre Dumnezeu - Mintea Primă - și om, a cărui minte este după chipul Minții Celei Una, a legăturii dintre minte și inimă, din firea umană. Această rupere a dus la depărtarea tot mai mare o omului de Dumnezeu și de sine însuși. De aeea, paza gândurilor și a minții înseamnă un efort continuu de a ne spiritualiza gândurile, ideile, prin referirea lor la Dumnezeu.

Restaurarea ființei umane trece, astfel, prin două etape: una a restaurării și integrării duhovnicești a facultăților sufletești; alta,

superioară, a restaurării minții[641]. În acest mod, mintea devine neîmprăștiată, curată, nescindată și unitară, ajungând să se coboare în inimă și să se unească, în stare de rugăciune, cu ea și cu Dumnezeu.

În principal, nestatornicia minții provine **de la fire**, adică de la ea însăși, mintea aflându-se permanent în mișcare, prin reprezentările sale, cât și **din obișnuință** și **nepurtare de grijă.**

Lucrarea specifică a minții, dinamismul ei firesc este „războiul nevăzut", „mai cumplit decât cel văzut"[642], lupta de mutare a ei de la patimă (*prospateia*) la virtute, la nepătimire *(apatheia*), la „locul liniștii"[643].

Prin cădere, mintea iese din ea însăși, din comuniunea harică în care era cu Dumnezeu și vagabondează în lumea exterioară. Ea se scindează, păstrând, pe de o parte, caracterul ei simplu, necompus și neîmprăștiat, iar pe de altă parte, devine scindată, multiplă și compusă, ca și gândurile, ce o alcătuiesc. Despărțită de Dumnezeu, „sfâșiată de cele multe"[644], mintea este purtată ca o roabă, în toate părțile. Ea nu se poate opri decât atunci când i se supune lui Dumnezeu și se unește cu El.

Alături de starea firească și de cea mai presus de fire, Părinții filocalici am văzut că vorbesc despre o stare contrară firii sau de căderea minții. Prin aceasta, mintea se folosește greșit și păcătos de puterile și mișcările ei. Ea cade din vrednicia sa. Gândirea la Dumnezeu și la cele dumnezeiești este substituită de robia față de cele materiale. O astfel de minte rodește gânduri pătimașe, *λογισμοι εμταθηζ* sau necurate - *λογισμοι ακαθαροζ*.

---

641 David Hester, **Diadochos of Photiki: The Memory and its Purification**, în „Studia Patristica. Vol. XXIII. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford, 1987, Leuven, 1989, p. 49.
642 Filotei Sinaitul, **Capete despre trezvie...**, p. 116.
643 Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 42.
644 Calist Catafygiotul, **op. cit.**, p. 434.

Atât Evagrie, cât și Sfântul Maxim Mărturisitorul, învață că ele nu aparțin firii sau naturii omenești și nici nu provin în mod direct de la lucrurile create de Dumnezeu, care sunt în ele însele bune sau cel puțin neutre. Ele nu provin nici de la Dumnezeu, nici de la îngeri, nici de la fire, ci doar de la diavoli și cu consimțământul liberului nostru arbitru. Căile accesului lor în mintea noastre sunt: legăturile fizice cu anumite lucruri care pot provoca astfel de gânduri, senzațiile, ca un mod de manifestare a acestei legături, sau, ca o a treia cale, în lipsa celor două anterioare, amintirea[645].

Diadoh al Foticeii, referindu-se la originea gândurilor rele consideră că inima omului dă naștere prin sine atât la gânduri bune, cât și la gânduri rele. Dar nu izvorăște gânduri rele prin fire sa, ci prin amintirea răului anterior și prin obișnuința în acesta. Cele mai multe dintre gândurile păcătoase provind din „răutatea dracilor", deși omul le simte pe toate ca izvorând din inima sa[646].

Talasie Libianul referindu-se deja la faza de robie sau de împătimire, ne învață că, pe această treaptă, „pricina gândurilor netrebnice este deprinderea rea, care se naște din slavă deșartă, din mândrie și îngâmfare"[647] și că „pricinile gândurilor rele sunt păcatele"[648], astfel încât sufletul celui pătimaș este „fabrică de gânduri rele; și din visteria lui scoate cele rele"[649]. Aceste gânduri rele, aflăm de la Sfântul Marcu Ascetul, pătrund pe furiș în mintea noastră și fără consimțământul ei, răpindu-o cu sila. Cauza lor o constituie fie amintirea lor, fie patima lor, lucrată de om[650].

---

645 Tomas Spidlik, **op. cit.**, p. 235.
646 Diadoh al Foticeii, **op. cit.**, p. 458.
647 Talasie Libianul și Africanul, **Despre dragoste...**, p. 37.
648 **Ibidem**, p. 38.
649 **Ibidem**.
650 Sfântul Marcu Ascetul în **op. cit.**, p. 356, spune: „Există desigur și fără consimțământul nostru câte un gând neplăcut și urât, care, pătrunzând pe furiș, răpește cu sila mintea la sine. Totuși, să știi sigur că și aceasta își are pricinile în noi. Căci sau ne-am predat după Botez vreunui gând rău, ajungând până la faptă și de aceea ne-am făcut

Aceste gânduri necurate „trec oceane cu închipuirea și n use dau îndărăt să umble drumuri lungi pentru marea căldură a patimii“, ne spune Evagrie[651]. Ele „învăluiesc în multe cercuri“[652] și sunt ca „un șuvoi de rău“, o „inundare de valuri ce acoperă inima“[653]. Ele „întunecă mintea și o pierd“[654]. Aceste gânduri provoacă orbirea sufletului. Cel pătimaș vede doar modul în care să lucreze patima, nu și cauza ei, precum și faptul de a fi un lucru rău. Ele „tind în jos și se târăsc pe pământ ca niște șerpi“, „se află în inimă ca într-un cuib“, „răpesc mintea și fac înțelegerea să cadă în năluciri și tulbură conștiința“[655].

Sfântul Marcu Ascetul vorbește despre „gânduri rele neintenționate“ și despre „gânduri rele intenționate“. Celor dintâi le urmează întristarea și de aceea ele dispar repede, în timp ce gândurile rele intenționate provoacă trupului bucurie și de aceea ne eliberăm mai greu de ele[656]. Calist Angelicude, refrrindu-se la aceste gânduri rele, spune că unele nu intră deloc în sufletul nostru, dacă știm să ne cercetăm și să ne păzim gândurile, în timp ce altele se nasc și se dezvoltă în suflet, din cauza lenii noastre duhovnicești[657].

Am văzut că Sfântul Maxim ne arată că ispita minții poate avea trei cauze generale: **simțirea, schimbările în starea organică** și **amintirea.** Prin simțire, mintea este ispitită când, venind în contact prin simțuri cu anumite lucruri la care am asociat o patimă, este mișcată spre împlinirea sau satisfacerea acelei patimi. Omul

vinovați chiar fără să ni se pară, sau ținem în noi de bunăvoie niscai semințe ale răutății și de aceea se întărește cel rău“.

651 Evagrie Monahul, **op. cit.**, p. 97.
652 Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 134.
653 Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 110.
654 Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 371.
655 Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 281.
656 Sfântul Marcu Ascetul, **op. cit.**, p. 337.
657 Calist Angelicude, **op. cit.**, p. 390.

pătimaș are o viziune deformată, pătimașă asupra lucrurilor ce-l înconjoară. Venind în contact cu acestea, mintea se întipărește de realitatea lor pur fizică, materială, de pofta pătimașă, pe care o atașează la reprezentarea sau gândul simplu cu privire la ele. Aceasta are loc, fie datorită lipsei unei discipline ascetice trupești și sufletești, fie datorită tulburărilor diavolești.

Iar prin amintire, când mintea reînvie și retrăiește patimi trecute, apuse, când își aduce aminte de consumarea păcătoasă anterioară a unor lucruri față de care a avut un gând „compus“, ceea ce mișcă, din nou, mintea spre gânduri și înțelesuri pătimașe. De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că este mai ușor a păcătui cu mintea decât cu lucrul și este mai greu războiul cu gândurile, decât cel cu lucrurile.

Ascetica ortodoxă vorbește despre opt patimi, gânduri sau duhuri ale răutății, corespunzând celor opt păcate capitale [658]. Evagrie descrie astfel lucrarea acestora: „Opt sunt în total gândurile cele mai generale (*οι γεϖικωτατοι λογισμοι*) ce cuprind toate gândurile: întâiul e cel al lăcomiei pântecelui (*γαστριμαργια*), după care vine cel al desfrânării (*πορνεια*), al treilea e cel al iubirii de arginți (*φιλαργυρια*), al patrulea e cel al întristării (*λυπη*), al cincilea e cel al mâniei (*οργη*), al șaselea e cel al lâncezelii sau plictiselii (*ακηδια*), al șaptelea e cel al slavei deșarte (*κενοδοξια*), al optulea e cel al trufiei (*υπερηφανια*)“[659].

Împotriva acestei trăiri sărăcite de semnificațiile ei adânci, creștinul luptă prin trezie, printr-o paza atentă a tuturor mișcărilor păcătoase, izvorâte din iubirea de sine. Dacă vom reuși să ne eliberăm de egoismul, egolatria sau egocentrismul nostru, vom da

---

[658] Pornind de la Deuteronom 7,1 „Onomastica Sacra“ a lui Origen, „Capete despre deosebirea gândurilor“ a lui Evagrie și „Despre cele opt gânduri ale răutății“ , a Sfântului Ioan Casian, s-a impus în spiritualitatea ortodoxă schema celor opt patimi generale.

[659] Evagrie Monahul, **Le traite pratique 6**, p. 506, la Tomas Spidlik, **op. cit.**, p. 287.

lovituri de moarte nu doar filavtiei, ci tuturor patimilor, căci „cine a tăiat-o pe aceasta, a tăiat deodată toate patimile ce se nasc din ea“[660]. Cel ce a lepădat de la sine pe maica patimilor, spune Sfântul Maxim, ușor leapădă și pe celelalte, ca mânia, întristarea, pomenirea răului și cele ce urmează[661].

Ca metode de luptă împotriva acesteia, ascetica ortodoxă ne recomandă nevoințele și ostenelile trupești și sufletești, prin care se sting patimile, trezvia și paza minții și a gândurilor, necontenita cugetare la moarte și judecată, rugăciunea, închinăciunile și metaniile. Toate acestea duc la dobândirea și întrețin în sufletul nostru smerita cugetare.

Împotriva acestor statageme, Petru Damaschinul recomandă ca, în vremea rugăciunii, să ne facem mintea *fără formă, fără chip*, *fără culoare*, *neprimind nimic, fie că e lumină, fie foc, fie altceva și să ne închidem cugetul, să ne păzim mintea și gândurile și să le punem în legătură cu Dumnezeu, să i le jertfim Lui.* Același lucru îl cere și Sfântul Marcu Ascetul, atunci când ne spune să toate gândurile noastre trebuie *închinate lui Hristos*, încă din faza lor de geneză sau de „gând întâi născut“. Când ne rugăm, să nu îngăduim nicidecum nici unui gând să intre, nici alb, nici negru, nici din dreaptă, nici din stânga, nici scris, nici nescris, afară de cererea către Dumnezeu și de iluminarea și de raza de lumină ce-i vine părții conducătoare a sufletului din cer[662].

Prin curățirea ei, când își reia vrednicia sa naturală, simplă și esențială, când se eliberează de alipirile și mișcările trupești și sufletești naturale, dobândind strălucirea și stăpânirea de sine, mintea, din starea de potență, devine minte în lucrare.

---

660 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **capete despre dragoste. Suta a treia...**, p. 114.
661 **Ibidem. Suta a doua**, p. 80.
662 Culegere din Sfinții Părinți, **Despre rugăciune și luare-aminte**, în Filocalia..., volumul VIII, p. 391.

Împotriva „teologiei și teomahiei diavolului“[663], în lucrarea de dobândire a discernământului spiritual, o primă metodă, pe care ne-o recomandă Părinții filocalici, este paza sau supravegherea gândurilor și punerea lor, de la prima ivire, în legătură cu Dumnezeu și cu numele Său mântuitor, prin rugăciunea minții. Modul în care trebuie să luptăm cu gândurile noastre și cu ispitele exterioare și în care să ne păstrăm curăția gândurilor și pacea minții, ni-l descrie Sfântul Marcu Ascetul. Fundamental în această lucrare de pază a gândurilor este închinarea lor lui Hristos, jertfirea gândurilor noastre întâi născute Lui.

Prin căderea din lucrarea sa firească, într-o lucrare contrară ei, mintea se face „dobitocească“ și „sălbatică“, și întinându-se de lucrurile cugetate. Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, necurăția minții constă în patru lucruri: *a avea o cunoștință mincinoasă,* ca și percepția noastră amăgitoare asupra realităților și lucrurilor; *a ignora ceva „din cele universale*“, adică a fi lipsiți de puterea de a discerne și înțelege adevăratele rațiuni și adevărata semnificație a acestora; *a avea gânduri pătimașe*; și *a consimți cu păcatul*[664].

Împotriva acestei împrăștieri, în lucrarea de dobândire a pazei minții, o primă metodă, pe care ne-o recomandă Părinții filocalici, este *paza* sau *supravegherea gândurilor* și *punerea lor, de la prima ivire, în legătură cu Dumnezeu și cu numele Său mântuitor, prin rugăciunea minții.* Modul în care trebuie să luptăm cu gândurile noastre și cu ispitele exterioare și în care să ne păstrăm curăția gândurilor și pacea minții, ni-l descrie Sfântul Marcu Ascetul. Fundamental în această lucrare de pază a gândurilor este închinarea lor lui Hristos, jertfirea gândurilor noastre întâi născute

---

[663] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 360.
[664] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a treia...**, p. 109.

Lui. Sfântul Marcu Ascetul vorbește despre om în calitate de „biserică“ de „templu“; de structura eclesiologică a ființei umane. Lucrarea specifică a omului este o „liturghie a minții“. El spune că templul este locașul sfânt al sufletului și al trupului, care este sădit de Dumnezeu. Altarul este masa nădejdii, așezată în acest templu. Pe ea se aduce de către minte și se jertfește gândul întâi născut al fiecărei întâmplări. În templul sufletului uman se află „sfânta sfintelor“, în care Hristos intră la Botez, ca Înaintemergător. El, Arhiereul ceresc primește gândurile întâi născute ale minții si le mistuie în focul dumnezeiesc.

Așadar, potrivit Sfântului Marcu Ascetul, orice gând, ce apare în planul conșiinței noastre, trebuie închinat, din prima clipă, lui Hristos, pentru a nu fi răpit de vrăjmaș. Încrederea în propriile gânduri este considerată „știință cu nume micninos“,[665] de aceea Părinții duhovnicești ai Filocaliilor cer ca mintea să se statornicească în cugetarea la Dumnezeu. Prin închinarea gândurilor ei lui Dumnezeu, ea este ferită de înțelesurile pătimașe. Locul lor îl iau rațiunile divine, sensurile reale ale lucrurilor, toate acestea ducând spre Rațiunea primă și supremă - Logosul divin.

Tot ca metode de pază a gândurilor, Sfântul Maxim recomandă ca, în vremea ispitei, să ne închidem simțurile și să ne rugăm. Recomandările Părinților filocalici, vizează cercetarea gândurilor și lupta și paza împotriva gândurilor pătimașe sau tăierea acestora. Sfinții Varsanufie și Ioan ne învață că, dacă se ivește vreun gând „în el însuși“, trebuie să cercetăm finalitatea lui, iar pe cele rele să le tăiem, ca pe unele ce sfârșesc în gheenă[666].

Când nu am reușit să închinăm gândurile noastre lui Hristos, din faza de geneză a lor sau de „cuvinte interioare“, aceiași Părinți

---

[665] Sfinții Varsanufie și Ioan, **op. cit.**, p. 377.
[666] **Ibidem**, p. 120.

ne recomandă efortul ascetic de întoarcere a minții în ea însăși, prin alungarea gândurilor viclene pătrunse în minte, neîngăduindu-le să zăbovească înlăuntrul nostru[667]. În lucrarea de luptă împotriva gândurilor ni se cere *trezvie*, pentru că „e propriu celor desăvârșiți să lase gândul să intre în inima lor și apoi să-l scoată“[668].

Scriitorii filocalici ne încredințează că altceva înseamnă a lăsa gândurile să intre în minte și altceva a te învoi cu ele. În timp ce prima etapă nu este de osândit, cea de-a doua este vrednică de osândă, ca una prin care se lucrează păcatul. Din acest punct de vedere decurg și cele două atitudini ascetice față de gânduri: cel ce poate să se împotrivească acestor gânduri, adică să lupte cu ele fără a fi biruit, să le lase să pătrundă; cel care nu are această putere, să le taie, alergând la Dumnezeu[669]. Ascetul trebuie să-și cerceteze gândurile; pe cele bune să le dezvolte, iar pe cele rele să le „cerce“, adică să lupte cu ele[670].

Prin această biruință asupra gândurilor rele, mintea este restabilită în „chipul dumnezeiesc“, suferind „prefacerea și preschimbarea mai presus de minte“, devenind „simplă, nehotărnicită, nesfârșită, necuprinsă, într-o stare fără chip și fără formă, fără calitate, nefelurită, fără cantitate, neatinsă și mai presus de lume“[671].

---

667 Calist Angelicude, **op. cit.**, p. 390.
668 Sfinții Varsanufie și Ioan, **op. cit.**, p. 181.
669 **Ibidem**, p. 427.
670 Ascetica filocalică are metode clare de adunare din împrăștiere sau risipire a minții și de statornicire a ei în adevărata lucrare duhovnicească. Sfântul Nicodim Aghioritul, editor al Filocaliei grecești, sintetizează învățătura acestor Părinți duhovnicești, vorbind de patru etape, trepte sau metode de adunare și pază a minții și a gândurilor:1) Îndepărtarea din minte a feluritelor preconcepții sau reprezentări a faptelor; 2) Să lăsăm mintea să se cufunde în meditații provind cele dumnezeiești, în gânduri duhovnicești: adevărurile cuprinse în Sfânta Scriptură, în creație și viață; 3) Cugetarea la tainele vieții Mântuitorului; 4) Gândul permanent la ceasul morții și judecății noastre, la bucuriile promise sfinților și la osânda păcătoșilor.
671 Calist Catafygiotul, **op. cit.**, p. 492.

Posibilitatea păcatului este dată de ruperea armoniei dintre minte și inimă. Mintea rătăcește, vagabondează în cele inferioare, materiale, atrăgând în această rătăcire și inima, care le leagă, se atașează de aceste realități mărginite. Restaurarea ontologică a ființei umane se realizează pornind de la nivelul minții și al inimii, printr-un efort constant de pază a sa, de supraveghere a gândurilor, prin care mintea se întoarce și se unește, curățită, în inimă.

Ascetica ortodoxă distinge trei etape ale pazei minții:

1) Adunarea minții și a gândurilor din împrăștiere, prin care acestea se unifică în jurul unui centru;

2) Reunificarea lor și readucerea lor la o gândire simplă;

3) Închiderea minții în adâncul sufletului și legarea ei de pomenirea neîncetată a numelui lui Iisus.

Spiritualitatea ortodoxă subliniază permanent faptul că trezvia nu este o simplă tehnică spirituală, un simplu exercițiu sau performanță rațională, ci rodul unei lucrări constante, a unui efort susținut de înaintare în viața creștină, pe calea eliberării de patimi și a dobândirii și practicării virtuților, culminând cu smerenia, rugăciunea și iubirea.

Între rugăciune și trezvia minții și a inimii există o legătură indisolubilă. Trezvia și rugăciunea se susțin una pe alta, căci atenția supremă vine din rugăciunea neîncetată; iar rugăciunea din trezvia și atenția supremă. Isihie Sinaitul a arătat că atenția în cugetare apropie de Dumnezeu. „Cu cât ești mai atent la cugetare - spune el - cu atât te vei ruga cu mai mult dor lui Iisus. Și, iarăși, cu cât îți încetezi cugetarea cu mai puțină grijă, cu atât te vei depărta mai mult de Iisus“[672].

Lucrarea aceasta este dificilă, are un accentuat caracter ascetic, și de aceea Părinții filocalici vorbesc despre „sudorile

[672] Isihie Sinaitul, **Cuvânt despre trezvie și virtute**, în Filocalia..., volumul IV, p. 79.

minții“[673], despre „răstignirea duhovnicească a minții cu Hristos“[674], prin făptuirea morală, prin paza simțurilor care o pot împrăștia și prin împlinirea poruncilor, despre „moartea mistică a minții“, iar apoi de „învierea duhovnicească a minții“[675] și „înălțarea ei“[676].

Mintea eliberată de patimi, potrivit lui Talasie Libianul, vede gândurile simple, în înțelesurile simple, iar locurile în care petrece ea sunt: gândurile simple; contemplarea făpturilor sau lumina veșnică[677], sau, în exprimarea Sfântului Maxim Mărturisitorul, mintea, petrecând în contemplarea celor văzute, sau cercetează rațiunile naturale ale lumii, sau pe cele indicate prin ele, sau caută însăși Cauza lor, pe Creatorul lor, Dumnezeu[678]. Ea petrece sau în înțelesurile simple, prime ale lucrurilor, sau în contemplarea naturală a celor văzute, sau în cea a celor nevăzute, sau în lumina Sfintei Treimi[679]. Aceasta este lucrarea „minții cuvântătoare de Dumnezeu (teologică)[680], care a dobândit nepătimirea și trăiește din contemplarea tainelor suprafirești ale dumnezeirii.

Mintea se mută, în acest fel, la „locul liniștii“, de la cele văzute și care cad sub simțuri, la cele nevăzute și spirituale“[681].

“Simțirea minții“, despre care vorbesc Părinții filocalici în legătură cu această treaptă a urcușului duhovnicesc echivalează cu „gustarea precisă a realităților distincte din lumea nevăzută“[682].

Sfântul Grigorie Sinaitul, în consonanță cu scriitorii

[673] Filotei Sinaitul, **op. cit.**, p. 116.
[674] Sfântul Petru Damaschinul, **Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschinul...**,p. 59.
[675] **Ibidem**, p. 59-60.
[676] **Ibidem**, p. 60.
[677] Talasie Libianul și Libianul, **op. cit.**, p. 28.
[678] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 77.
[679] **Ibidem**.
[680] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete...**, p. 449.
[681] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete...**, p. 39.
[682] Diadoh al Foticeii, **op. cit.**, p. 425.

filocalici, învață că nimeni nu poate să alunge gândurile rele și să le păzească pe cele bune, în simplitatea minții, dacă nu-l va ajuta Dumnezeu[683]. De aceea, calea spre liniștea minții și a gândurilor o constituie invocarea sau chemarea lui Dumnezeu, închinarea gândurilor „întâi născute“ lui Dumnezeu, biruirea celor rele prin chemarea numelui lui Iisus, biruirea celor rele prin chemarea numelui lui Iisus.

RĂBDAREA NECAZURILOR ȘI NĂDEJDEA

Pentru spiritualitatea ortodoxă, viața duhovnicească este o permanentă tindere înainte, o permanentă epectază către culmile desăvârșirii, trăită existențial, până la ținta ei supremă - unirea cu

683 Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 188.

Dumnezeu-Iubire. Această înaintare către desăvârșire nu este doar un urcuș, din treaptă în treaptă, uniform, ci poartă permanent în sine caracterul unei lupte încordate pentru dobândirea asemănării cu Dumnezeu, către „pătimirea îndumnezeirii“, prin har și lucrare.

Viața duhovnicească, după cum o demonstrează experiența marilor Părinți duhonicești, se desfășoară între abisurile păcatului și piscurile virtuților. Drumul către virtute trece, vom vedea că obligatoriu, inevitabil, prin proba încercărilor duhovnicești, a ispitelor și necazurilor, a „supărărilor fără de voie“[684], a „pătimirilor fără de voie“[685].

De aceea, ascetica ortodoxă face din răbdarea acestora o adevărată virtute (a șasea din lista tradițională a virtuților), în legătură cu smerenia și iubirea, căci scopul lor fundamental este dobândirea smereniei sau smeritei cugetări, ce duce la adevărata iubire de Dumnezeu și de semeni.

Înțelegerea adevăratei lor dimensiuni duhovnicești ne apropie de ținta vieții creștine, încercarea de a le evita, eschivarea sau aparentul lor refuz, le înmulțesc, împovărându-ne înaintarea.

În justificarea acestei concepții, spiritualitatea filocalică dezvoltă o învățătură duhovnicească de o deosebită profunzime, ale căror elemente esențiale vom încerca să le subliniem în cele ce urmează.

Necesitatea sau obligativitatea încercărilor

O primă idee, enunțată deja, este aceea a **necesității** lor. Aceste încercări, ne spune Sfântul Isaac Sirul, sunt „neapărat

[684] Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre nevoințe**, în ***Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși***. Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, volumul X, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 139.

[685] Ibidem, p. 116.

folositoare oamenilor“[686], indiferent de treapta lor duhovnicească. Ele sunt necesare atât celor păcătoși, pentru a-i întoarce la adevărata viață spirituală, cât și celor progresați duhovnicește, pentru a-i întări și ajuta să progreseze în asemănarea cu Dumnezeu. Același Sfânt Isaac Sirul spune că „acela care fuge de ispite sau de încercări, fuge, de fapt, de virtute“[687]. Vorbind despre încercările sau necazurile trupești și despre cele sufletești, el ne îndeamnă să ne pregătim cu toată puterea pentru cele trupești, căci fără de acestea nu putem înainta spre desăvârșire, nu putem ajunge la odihna dumnezeiască. Însă față de cele sufletești, ne recomandă să ne ferim a le trăi, cerând ajutorul și paza lui Dumnezeu.

În general, necazurile intră în mod necesar în iconomia mântuirii, cel ce le primește fiind scutit de necazurile veșnice[688]. Există o alternanță regulată între bucurii și necazuri în lumea aceasta. Lucrurile care cândva ne-au adus bucurii, mai târziu pricinuiesc necazuri și durere și invers. În lucrurile care ne-au produs tristețe și necaz, se întrezărește mila și răsplata lui Dumnezeu, care sunt prilejuri de bucurie duhovnicească.

Puterea sau rezistența noastră la încercări este un mod de a proba dragostea noastră față de Dumnezeu. Cuviosul Nichita Stithatul consideră încercările mijlocul cel mai eficient de probare a prezenței sau a lipsei iubirii față de Creator, căci prin ele, Dumnezeu urmărește să vadă aplecarea sufletului nostru, spre cine se înclină și cui se dăruiește el: Creatorului sau ispitelor lumii acesteia[689].

---

[686] **Ibidem**.
[687] **Ibidem**, p. 234.
[688] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae**, Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica***,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 141-142.
[689] Cuviosul Nichita Stithatul*,* **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință***,* în ***Filocalia...,*** volumul VI, p. 261.

Răbdarea duhovnicească a încercărilor ne apropie de Dumnezeu. La început, cel încercat se roagă lui Dumnezeu ca un străin, dar, pe măsura răbdării lor, se apropie de Dumnezeu, devenindu-i fiu adevărat[690]. Calea apropierii de Dumnezeu nu poate fi alta, pentru Părinții filocalici, decât cea a încercărilor, a luptei, a lepădării și biruirii vrăjmașului.

Cauzele încercărilor

Există o pedagogie divină, în baza căreia încercările sunt necesare tuturor, spre exersare duhovnicească. „Încercarea - spune Sfântul Isaac - este de folos oricărui om (...) Cei ce se nevoiesc sunt încercați, ca să sporească în bogăția lor, cei leneși, ca să se păzească de cele ce-i vatămă...“[691].

Cu privire la cauza acestor necazuri sau încercări fără de voie, Părinții filocalici ne dau detalii importante.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, ca de altfel întreaga literatură ascetică, consideră toate aceste pătimiri fără de voie, **pedeapsă pentru păcat**. Cauza lor primă o constituie, păcatul strămoșesc. Prin aceasta, ne spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, omul a ajuns ca, în loc să acorde cinstea cuvenită Creatorului său Ziditorului său, a îndumnezeit creația.

Aceasta corespunde, de fapt, definiției sau consistenței răului, care constă în „necunoașterea cauzei celei bune a lucrurilor“[692]. Aceasta, ne spune Sfântul Maxim, orbind mintea omenească, dar deschizând larg simțirea, l-a înstrăinat pe om cu totul de cunoștința de Dumnezeu și l-a umplut de cunoștința

[690] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 236.
[691] **Ibidem**, p. 251-252.
[692] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**, în ***Filocalia...,*** volumul 3, p. 34.

pătimașă a lucrurilor ce cad sub simțuri. Astfel, protopărinții au părăsit frumusețea dumnezeiască menită să alcătuiască podoaba lor spirituală și au socotit zidirea văzută drept Dumnezeu, îndumnezeindu-o datorită faptului că e de trebuință pentru simțirea trupului; iar trupul propriu legat prin fire de zidirea luată drept Dumnezeu, l-au iubit cu toată plăcerea. Și așa, prin grija exclusivă de trup, au slujit cu toată sârguința zidirii în loc de Ziditor[693].

În acest mod ajungem la una dintre cele mai importante învățături ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, cea privind cercul vicios, geneza lui, modul de declanșare și activare a lui, ca resort sau cauză inițială a durerii. Autorul acestei dureri, ca și a plăcerii de care se leagă, nu este Dumnezeu, ci omul. Zidind firea omenească, Dumnezeu - aflăm de la același Sfânt Părinte - nu a creat împreună cu ea nici plăcerea, nici durerea din simțire, ci a dat minții o anumită capacitate de plăcere, ca dorință naturală a ei, prin care să se poată bucura în chip tainic de El. Plăcerea și durerea provin din călcarea poruncii date de Dumnezeu primilor oameni. Plăcerea lucrează coruperea voinței, durerea - osânda spre destrămarea firii. Plăcerea duce la moartea de bunăvoie a sufletului, durerea - la nimicirea formei trupului[694] .

Spre deosebire de plăcerea naturală, zidită în om, care se orientează spre Dumnezeu, această plăcere este „o formă a senzației modelate în organul simțului, prin vreun lucru sensibil, sau un mod al lucrării simțurilor determinat de o poftă nerațională“[695]. Prin păcat, plăcerea naturală s-a alterat, mișcându-se împotriva firii spre împlinirea ei prin simțuri. De aceea, Dumnezeu, dorind mântuirea noastră, a înfipt - spune Sfântul Maxim - provindențial în această plăcere, ca pe un mijloc de pedepsire, durerea și moartea, ca să

693 **Ibidem**.
694 **Ibidem**, p. 348.
695 **Ibidem**, p. 110.

limiteze nebunia minții[696] .

Nici în urma căderii, omul nu a realizat gravitatea ei, ci a adâncit și mai mult acest cerc vicios. El a ajuns să aibă „toată pornirea spre plăcere și toată fuga dinspre durere“[697]. Pentru obținerea celei dintâi, el luptă cu toată puterea, de cea de-a doua fuge cu toată sârguința, crezând că poate să despartă plăcerea de durere și să se bucure numai de ea. Însă, în plăcere, este amestecat chinul durerii, chiar dacă pare ascuns celor ce o gustă, prin faptul că domină patima plăcerii[698]. Încercând să-și provoace o plăcere mai mare, omul ajunge, de fapt, să-și intensifice durerea.

Așadar, durerea, înțelegându-se prin aceasta suferința care însoțește orice necaz sau încercare, și moartea, au fost așezate providențial de Dumnezeu, în firea omului, ca o piedică în calea păcatului și a răului. Durerea conformă cu rațiunea - spune Sfântul Maxim - este un „antidot“, iar moartea - „o consecință cuvenită“. Durerea fără de voie și moartea de pe urma ei sunt pedeapsă pentru plăcerea de bunăvoie[699].

Chiar și după cădere, Dumnezeu, din iubire nemărginită față de creația sa, a rânduit un „plan prea bun și negrăit în legătură cu ea“[700], restaurarea ontologică și îndumnezeirea omului prin har. Calea ruperii acestui cerc vicios al plăcerii de bunăvoie și al durerii fără de voie l-a constituit înomenirea Fiului lui Dumnezeu. Prin Întrupare și Jertfă, Mântuitorul a primit de bunăvoie pedeapsa pentru plăcerea voluntară a firii și durerea ce o însoțește[701]. Omul, pentru a se îndrepta, pentru a-și reveni din această stare vicioasă, trebuia să fie zguduit stihial, să fie cutremurat în temeliile ființei

[696] **Ibidem**, p. 336-337.
[697] **Ibidem**, p. 32.
[698] **Ibidem**, p. 32-33.
[699] **Ibidem**, p. 348
[700] **Ibidem**, p. 84.
[701] **Ibidem**, p. 349.

sale, ori încercările sunt astfel de zguduiri ale ființei noastre[702].
Prin Întruparea Sa și viața Sa de iubire și jertfă, Mântuitorul a dat un temei ontologic încercărilor noastre. Pilda Sa ne este exemplu deplin de răbdare și smerenie. Jertfa Sa pentru noi și pentru a noastră mântuire trebuie să ne devină un permanent îndemn de a ne lua fiecare crucea și de a ne o purta pe calea cea strâmtă, dar fericită, a viețuirii virtuoase.

Prin Întruparea Sa, Mântuitorul a venit în maximă apropiere de omul pe care a vrut să-l conducă spre culmile sfințeniei.
Spre acestea, spune Sfântul Maxim, Dumnezeu ne conduce pe două căi: prin **Providență** sau **pe cale pozitivă** și **prin Judecată** sau **pe cale negativă**.

Pe calea pozitivă, Dumnezeu îl cheamă pe om la desăvârșire, la sfințenie, prin darurile cu care îi binecuvintează viața duhovnicească, prin săvârșirea binelui și sesizarea raționalitații creației.

Pe cale negativă sau prin Judecată, omul Îl cunoaște pe Dumnezeu prin privarea pedagogică, iconomică de aceste daruri, prin insuccesele, necazurile, bolile, suferințele personale sau ale celor apropiați, care trezesc în ființa noastră responsabilitatea și încălzesc rugăciunea către Dumnezeu[703]. Această cunoaștere este palpitantă, apăsătoare, dureroasă, este o cale mai dramatică de cunoaștere a lui Dumnezeu, Creatorul și Proniatorul nostru.

Însă, ceea ce subliniază permanent scrierile duhovnicești ortodoxe este faptul că, spre deosebire de calea pozitivă sau prin Providență de cunoaștere a lui Dumnezeu, în care omul se angajează benevol, din proprie inițiativă, dintr-un dor de

[702] Vezi și Dumitru Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, ediția a II-a, Editura Omniscop, Craiova, 1993.
[703] Idem, **Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institutele teologice**, vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 140.

desăvârșire, calea negativă o străbate fără să vrea, involuntar, din pedagogie divină și din necesitate duhovnicească.

Cele două căi, după cum vom vedea, se îmbină. La cunoașterea lui Dumnezeu prin darurile Sale, deci la plăcerea în suflet sau la bucuria duhovnicească se ajunge prin îndelungi osteneli și încercări. Tot așa, în judecata lui Dumnezeu se întrezărește speranța în dragostea și bunătatea Sa nemărginită. Dacă Dumnezeu ne face să trecem prin aceste încercări, o face pentru că vrea și așteaptă să ne întoarcem la viața duhovnicească cea fericită, pe care o aduce virtutea.

În primul caz, Dumnezeu ne dă bunurile netrecătoare, invitându-ne să ne unim cu El și cu alții în iubire. În al doilea caz, ne mustră pentru că nu am făcut aceasta mai înainte și de bunăvoie și ne cheamă la pocăință, prin săvârșirea în viitor a ceea ce nu am făcut în trecut[704]. Însă, amândouă sunt situații existențiale, în care Dumnezeu ne cheamă la dialog și ne îndeamnă la iubire, așteptând, din partea noastră răspunsul la această iubire.

Pronia și Judecata sunt prezente și oarecum devin constante ale vieții noastre duhovnicești, împletindu-se, căci am văzut că Sfântul Maxim spune clar că nu se poate despărți plăcerea de durere. Nimeni nu poate să aibă parte numai de plăcere, cu atât mai mult duhovnicească, după cum și în durerea, de cele mai multe ori trupească, se ascunde nădejdea și speranța în bucuria ce va urma plăcerii.

Precum Pronia este o activitate permanentă a lui Dumnezeu, tot așa și Judecata Sa se exercită permanent. Prin cea dintâi, ne cheamă spre cele bune, arătându-ne frumusețea lor, prin cealaltă, ne îngrozește cu cele contrare. Însă, în ambele, El ne conduce, precum un tată bun își educă și îndrumă copilul pe calea cea dreaptă, atât

[704] **Ibidem**, p. 144.

prin îndemnuri pozitive, cât și prin privare de daruri și chiar prin pedepse [705].

Sfântul Maxim exprimă pe larg această alternanță între bucurii și necazuri, între Pronie și Judecată, spunând că „există o regulă și o lege a Providenței așezată în făpturi, potrivit căreia cei ce s-au arătat nerecunoscători pentru bunurile primite, sunt povățuiți spre recunoștință prin cele potrivnice, trebuind să facă experiența celor contrare ca să cunoască purtarea dumnezeiască care le-a dăruit bunurile. Și s-a rânduit așa, ca nu cumva, îngăduindu-ni-se de Providență să ne păstrăm neclintită părerea de noi înșine pentru faptele cele bune, să ne rostogolim în dispoziția opusă a mândriei, socotind virtutea și cunoștința ca izbânzi firești ale noastre, nu ca daruri dobândite prin har“[706].

Prin urmare, încercările sau necazurile fără de voie sunt cauzate de abaterea noastră de la calea cea dreaptă a vieții virtuoase.

Cauza generală a încercărilor, a suferinței și durerii duhovnicești o constituie **păcatul**, ca stare paranaturală, paranormală a vieții duhovnicești. Ele se produc atunci când omul face lucruri potrivnice firii lui[707]. De aceea, ele urmăresc restaurarea firii umane. Sfântul Marcu Ascetul spune că „necazurile care vin asupra oamenilor sunt roadele păcatelor proprii“[708]. La rândul lui, Sfântul Maxim spune că omul trebuie „să bea paharul judecății dumnezeiești“[709] cu un întreit scop: stingerea păcatelor

---

[705] Idem, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 134.
[706] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 228-229.
[707] Ava Dorotei, **Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mânăstirea Avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mânăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie**, în ***Filocalia...,*** volumul IX, p. 607.
[708] Sfântul Marcu Ascetul, **Despre cei ce cred că se îndreaptă din fapte,** în ***Filocalia...,*** volumul 1, p. 311.
[709] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Cuvânt ascetic**, în ***Filocalia...,*** volumul 2, p. 311.

trecute, îndreptarea neatenției prezente și ocolirea păcatelor viitoare.

Sfântul Maxim dezvoltă această idee, arătând că Dumnezeu îngăduie să fim încercați pentru cinci pricini sau din cinci cauze. Cea dintâi, pentru ca fiind încercați, să dobândim discernământul spiritual, care distinge clar virtutea de păcat. A doua, pentru ca dobândind virtutea prin luptă și durere, să „o avem sigură și nestrămutată". A treia, pentru ca înaintând în practicarea virtuții, să nu ne îngâmfăm, ci să ne smerim. A patra, ca după ce am fost ispitiți de păcat, am luptat cu el și l-am biruit, să-l urâm cu „ură desăvârșită". A cincea, considerată mai presus de toate, este ca, eliberându-ne de păcat și de patimă și înaintând în viața de virtute, să nu uităm slăbiciunea noastră, nici puterea Celui ce ne-a ajutat[710].

Sfântul Maxim lărgește și mai mult numărul cauzelor pentru care omul este încercat, spunând că „omul rabdă pătimiri pentru una din acestea: sau pentru dragostea lui Dumnezeu, sau pentru nădejdea răsplătirii, sau de frica muncilor, sau de frica oamenilor, sau pentru fire, sau pentru plăcere, sau pentru câștig, sau pentru slava deșartă, sau de nevoie"[711].

La acestea cauze, pentru care Dumnezeu îngăduie să fim ispitiți sau pentru care părăsește pe cel păcătos, Cuviosul Nichita Stithatul adaugă: slava deșartă, osândirea aproapelui și fălirea cu virtuțile.

Cei păcătoși sunt încercați datorită păcatelor lor, pentru a le părăsi și a se întoarce pe calea virtuții. Harul îngăduie ca încercările și necazurile să se întărească asupra omului, spune Sfântul Isaac Sirul, atunci când vede că în el a început să răsară mândria sau slava deșartă, până când omul își va da seama de slăbiciunea și neputința

---

[710] **Ibidem**, p. 93-94.
[711] **Ibidem**, p. 119.

sa și va căuta să-L dobândească pe Dumnezeu, cu smerenie [712].

Acestea sunt, așadar, încercările generale prin care trece omul căzut din starea harică dobândită în Taina Sfântului Botez, până la restaurarea ontologică a firii sale, până la redobândirea conștiinței prezenței și lucrării harului sfințitor în el.

Însă nu doar cei căzuți în păcat sunt încercați, ci și cei înaintați în viața duhovnicească. La aceștia, încercările sunt urmări ale râvnei și stăruinței pe calea desăvârșirii. Pentru aceștia, ne spune Sfântul Isaac, **necazurile sunt mai aspre și mai tari și izvorăsc din toate părțile**[713].

Lucrarea virtuții este grea și însoțită de necazuri, de aceea drumul virtuții este considerat „drumul răstignirii“[714], ale cărui căi sunt aspre și valuri înfricoșătoare. Pentru cei înaintați spiritual, „reaua pătimire“ și suferințele duhovnicești devin o cale a crucii, a apostolatului, a muceniciei.

Oricât ar încerca cineva să evite și să se ferească de aceste încercări, ele sunt absolut necesare și prezente în viața aceasta. Ele constituie o încercare de fiecare zi și de fiecare ceas a iubirii noastre față de Dumnezeu. Lupta cu ispitele de voie și fără de voie face parte din iconomia divină. Întreaga viață duhovnicească este o luptă pentru dobândirea asemănării cu Dumnezeu, care ia forme variate, uneori dramatice.

Viața, atât a celui drept, cât și a celui păcătos, este presărată cu necazuri. De aceste încercări nu se poate eschiva nimeni. Contează, însă, modul în care cel încercat le înțelege, le valorifică spiritual și le depășește: prin pocăință și spre mântuire sau prin desnădejde și spre osânda sa. Celui dintâi, ele îi sunt mântuitoare, celui din urmă stricătoare și pierzătoare.

[712] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 101.
[713] **Ibidem**.
[714] **Ibidem**, p. 104.

Aceste încercări au un caracter dramatic și paradoxal și de aceea fiecare și le face sprijin sau piedică în calea apropierii sale de Dumnezeu. În ele sunt amestecate „mângâierea și strâmtorările, lumina și întunericul, îngustarea și lărgimea“[715].
Dacă sunt înțelese în adevărata lor rațiune, duhovnicește, ele sunt semn al urcușului duhovnicesc al credinciosului. Dacă sunt acceptate cu revoltă sau chiar cu învinovățirea altora - Dumnezeu, semeni și diavoli, atunci ele sunt prilej de îndoită suferință și de osândă. Înțelese duhovnicește, ele sunt spre creșterea și înaintarea noastră spre unire în lumină cu Dumnezeu. Acuzate, ele ne devin cale spre o și mai accentuată cădere spirituală.

Evenimentele vieții au un profund caracter și rost pedagogic: cele bune sunt mărturie, cele rele - mustrare spre îndreptare.

Scopul încercărilor fără de voie

Cele mai frumoase sentințe sau exprimări despre rolul duhovnicesc al încercărilor și suferințelor din această viață ni le-au lăsat Sfântul Marcu Ascetul, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Scărarul și mai ales Sfântul Isaac Sirul, care vorbește despre o adevărată teologie a necazurilor sau a încercărilor.

Necazurile, în viziunea acestor Părinți duhovnicești au mai multe dimensiuni și urmăresc mai multe scopuri, în planul iconomiei divine, cu privire la fiecare persoană umană.

Mai întâi, prin necazuri, Dumnezeu ne îndepărtează de păcate și de patimi. Fiind o consecință a păcatelor noastre sau ale altora, încercările pot fi evitate prin ura păcatului. Pe de altă parte, ele îndeamnă la o tot mai accentuată pocăință, prin care se

[715] **Ibidem**, p. 224.

restabilește transparența firii noastre în plan duhovnicesc.

Încercările au la bază „o judecată dreaptă a lui Dumnezeu“[716].

Scopul lor general este **dobândirea vieții virtuoase întru smerită cugetare**. Sfântul Isaac spune că virtutea est maica întristării, iar aceasta naște smerenia, care aduce harul Sfântului Duh[717]. Ele sunt un mijloc de verificare a atașamentului ostenitorului față de Dumnezeu sau față de lume și ispitele ei. Celor dintâi, spune Cuviosul Nichita Stithatul, adică celor ce sporesc în dragostea față de Dumnezeu, El le dăruiește har îndoit, în timp ce pe cei robiți lumii și amăgirilor ei, Dumnezeu îi biciuiește cu ispite și necazuri și mai mari, până când vor ajunge și ei, prin lacrimi, să câștige neplăcerea față de lucrurile văzute și nestatornice, îndreptându-se spre Dumnezeu, sensul și rațiunea lor supremă[718].

Prin osteneli și necazuri, spune Sfântul Maxim, sufletul se curăță de „murdăria plăcerii și smulge cu totul afecțiunea față de lucrurile materiale, descoperindu-i paguba ce o are din iubirea față de ele“[719].

Scopul lor este, deci, profund duhovnicesc: evitarea mândriei și dobândirea smeritei cugetări. Ele au scopul de a dobândi conștiința neputinței noastre și conștiința puterii dumnezeiești, de a dobândi simțirea curată, duhovnicească a harului Duhului Sfânt[720].

Sfântul Isaac spune că răsplata nu se dă virtuții, nici ostenelii pentru ea, ci smereniei ce se naște din ele. Dacă aceasta lipsește, dacă încercările sau necazurile nu îl conduc pe pătimitor la smerenia

[716] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 111.
[717] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 202.
[718] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 261.
[719] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 111.
[720] **Ibidem**, p. 229

adevărată, în deșert se fac cele dintâi“[721].

Necazurile ce vin asupra noastră au scopul de a ne proba, de a ne încerca tăria credinței și puterii noastre duhovnicești, dar, în același timp, ele dau firii umane tărie, răbdare, înțelepciune și nădejde.

Limitele încercărilor

O învățătură constantă a Părinților filocalici este că **încercările vin asupra noastră, în limitele rezistenței nostre duhovnicești, a puterii noastre de a le suporta și proporțional cu păcatele sau virtuțile personale.**

Ava Dorotei ne spune că Dumnezeu nu îngăduie să vină asupra noastră vreun lucru peste puterea noastră[722], iar Sfântul Isaac Sirul spune același lucru, în exprimare pozitivă: Dumnezeu îngăduie să se trimită omului încercări pe măsura lui, ca să poată purta greutatea lor. **Deci ele sunt în limitele firii, suportabile.**

La fel, după răbdarea de care dăm dovadă, ni se ușurează greutatea acestora și ni se dă mângâiere. Iar după mângâiere, se mărește și dragostea noastră către Dumnezeu[723]. Virtuțile au împletite cu ele întristările, ostenelile, necazurile, însă pe măsura acestora este și mângâierea din partea lui Dumnezeu.

Cuviosul Nichita Stithatul ne arată că ostenelile sunt la început sau începătorilor, pricinuitoare de durere. Cei de pe treapta de mijloc, deprinși cu nevoința, descoperă în răbdarea lor o anumită plăcere și o liniște neînțeleasă. Iar pe cei în care s-a sălășluit prin lucrarea deplină a virtuților Duhul Sfânt, ele îi umplu de o bucurie și o veselie negrăită, deschizându-li-se un izvor de lacrimi, ca un efect

[721] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 202.
[722] Ava Dorotei, **op. cit.**, p. 611.
[723] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 247-248

al pocăinței[724]. Tot Cuviosul Nichita, referindu-se la bolile trupești și la semnificația lor duhovnicească, ne spune că: „Bolile sunt folositoare celor începători în viața virtuoasă. Ele fac trupul neputincios, ca să-l ajute în vestejirea și slăbirea aprinderii aflătoare în el; iar cugetul pământesc al sufletului îl subțiază, în vreme ce-i întăresc și îi împuternicesc curajul, de poate spune după dumnezeiescul apostol: «Când sunt slab, atunci sunt tare» (2 Cor. XII,10). Dar pe cât sunt de folositoare bolile acestora, pe atât de vătămătoare sunt ele celor ce-au sporit în ostenelile virtuților și s-au ridicat deasupra simțurilor și au ajuns la vederi cerești. Căci îi întrerup de la îndeletnicirea cu cele dumnezeiești, le îngroașă prin dureri și greutăți partea înțelegătoare a sufletului, o tulbură cu norul descurajării și usucă lacrimile umilinței cu seceta durerilor“[725].

Gradul de încercare este proporțional cu patimile noastre sau cu treapta desăvârșirii noastre duhovnicești. În general, există o simetrie între acestea. Cel mai greu încercați sunt cei mai împătimiți, mai robiți patimilor trupești și sufletești și cei mai înaintați în lucrarea virtuților. Cei învârtoșati trec prin „probe înfricoșătoare“, până se întorc la pocăință. Cei înaintați sunt și mai greu încercați, pentru a se arăta tăria lor în virtute.

Întristările pe care Dumnezeu le îngăduie asupra noastră au mai multe nuanțe sau etape. Părinții duhovnicești vorbesc despre **întristare, mânie, retragere și părăsire din partea lui Dumnezeu.**

Întristarea pe care sufletul o simte în încercări este de două feluri: în legătură cu afectele de plăcere, sau cu cele de durere, despre care am văzut că vorbește Sfântul Maxim.

Cea dintâi, **întristarea lumii** sau, mai degrabă, după plăcerile și

[724] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 220.
[725] **Ibidem**, p. 248-249.

ispitele lumii, este o patimă aducătoare de stricăciune în suflet și în trup și izvorăște din neliniștea față de cele vremelnice, trecătoare. Cea de-a doua, **întristarea după Dumnezeu**, este folositoare, mântuitoare, lucrând răbdarea ostenelilor și ispitelor și ducând sufletul către pocăință. Ea subțiază prin lacrimi iarna patimilor și norii păcatului, liniștește marea cugetării și duce, în final, la restabilirea stării noastre harice naturale, inițiale, de transparență față de lucrarea și conlucrarea cu el.

Sfântul Maxim Mărturisitorul mai vorbește despre o **întristare interioară** și o **întristare exterioară** sau despre una **ascunsă în suflet** și alta **arătată prin simțire.** Cea dintâi este urmarea bucuriei din suflet, iar cea de-a doua este urmarea plăcerii trăită cu simțurile. Cea din simțuri este urmare a patimilor de bună voie ale simțurilor, cealaltă a celor fără de voie sau a încercărilor, a necazurilor ce vin asupra noastră din iconomie[726].

Această îndoită întristare este urmare a celor două feluri de ispite. Întristarea simțirii se naște din lipsa plăcerilor trupești, pe care omul nu și le mai poate procura. Cea din suflet sau din minte se produce din lipsa bunurilor sufletului.

Spre deosebire de întristarea din simțuri, pe care o provoacă patima, întristarea cea după Dumnezeu, ce însoțește încercările și pătimirile cele fără de voie e împreunată cu bucuria duhovnicească. Dintre roadele acesteia, Sfântul Casian spune că „face pe om osârduitor și ascultător spre toată lucrarea cea bună, prietenos, smerit, blând, gata să sufere răul și să rabde toată buna osteneală și zdrobirea, ca una ce e cu adevărat după Dumnezeu. Ea face să se arate în om roadele Sfântului Duh, care sunt: bucuria, dragostea, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, credința și înfrânarea. De la întristarea cea potrivinică, însă, cunoaștem roadele duhului celui

[726] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...,** p. 308.

rău, adică trândăvia, lipsa de răbdare, mânia, ura, împotrivirea în cuvânt, lenea la rugăciune...“[727].

Tot Sfântul Maxim împarte întristarea în supărare, necaz, pizmă și milă, arătând că „întristarea cea de laudă“ sau „întristarea mântuitoare“, cea după Dumnezeu este „stăpână neîndurerată a patimilor“ și „maica cuvioasă și slăvită a virtuților“[728].
Această întristare este hrănită de cugetarea la judecată și este susținută de nădejdea învierii. Arma ei de luptă este blândețea, rodul ei este iubirea, iar sfârșitul spre care conduce ea este Împărăția cerurilor și bucuria în bunătățile viitoare. Rodul ei este virtutea cea mai înaltă - smerita cugetare.

Această întristare produce în sufletul credinciosului **teama** sau **temerea**. Aceasta este și ea de două feluri: una curată, a celor drepți, teama de Dumnezeu. Ea rămâne în veacul veacului și se manifestă prin grija față de curăția și neprihănirea conștiinței. Cea de-a doua, necurată, este a celor păcătoși, care așteaptă de la Dumnezeu pedepse pentru greșeli. Aceasta din urmă se stinge și trece prin pocăință[729].

Tot în legătură cu încercările sau necazurile fără de voie, scrierile ascetice vorbesc **despre mânia lui Dumnezeu.** Aceasta este totdeauna o „mânie mântuitoare“, sub forma îngăduinței ce o acordă Dumnezeu duhurilor rele să războiască sufletul și mintea ostenitorului. Scopul acestei mânii mântuitoare este ca mintea „pătimind cele de necinste, după ce s-a lăudat cu virtuțile, să cunoască cine este dătătorul lor sau ca să se vadă dezbrăcată de

---

[727] Sfântul Ioan Casian, **Despre cele opt gânduri ale răutății**, în ***Filocalia...,*** volumul 1, p. 153-154.
[728] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri. Partea a doua. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești**. Traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 41.
[729] Idem, **Răspunsuri către Talasie...,** p. 62.

bunurile străine, pe care a socotit că le are de la sine, fără să le fi primit“[730].

Dacă nici acum credinciosul nu înțelege rostul încercărilor și stăruie mai departe în păcat sau patimă, el **este părăsit de harul Duhului Sfânt și de Dumnezeu Însuși.** Harul Duhului Sfânt, primit la Botez, se retrage, așteptând ca, prin încercările mai mari, ce vor urma, sufletul să se întoarcă, prin pocăință, spre virtute.

Acest har, spun Sfinții Calist și Ignatie, este primit prin Taina Sfântului Botez, „cu totul desăvârșit“[731]. Lucrarea patimilor, grija exclusivă de cele vremelnice și reaua lor întrebuințare fac ca patimile să întunece și să acopere harul.

Sfântul Grigorie Sinaitul vorbește depre două trepte ale acestei lepădări harice: una în sensul de lepădare propriu-zisă, datorită lucrării stăruinței în săvârșirea patimilor. Această învârtoșare a sufletului și insensibilitatea la lucrarea sfințitoare a harului duce la lipsirea desăvârșită de el, prin care omul se face sălaș al patimilor, „acum și în veacul viitor“. Depărtarea harului este echivalată de Calist Patriarhul cu pierderea chipului dumnezeiesc al vieții și introducerea celui al fiarei sau dobitocului.

Celor ce viețuiesc, însă, curat, Duhul Sfânt se face „suflet sufletului“, iar roadele împărtășirii și revărsării lui sunt: dorirea Lui întru smerenia sărăciei, lacrima fără durere, pururea curgătoare, iubirea întreagă și nemincinoasă față de Dumnezeu și de aproapele, bucuria din inimă și veselia de Dumnezeu, îndelunga răbdare în cele ce suntem datori să le răbdăm, blândețea față de toți, bunătatea, unirea minții, vederea și lumina, puterea fierbinte pururea mișcătoare a rugăciunii, negrija de cele trecătoare, prin ținerea de

[730] **Ibidem**, p. 234.

[731] Calist și Ignatie Xanthopol, **A celor dintre monahi Calist și Ignatie Xanthopol: Metodă și regulă foarte amănunțită pentru cei ce-și aleg să viețuiască în liniște și singurătate**, în ***Filocalia...,*** volumul VIII, p. 24.

minte a celor veșnice“[732].

Părăsirea din partea lui Dumnezeu se întâmplă atunci când omul face lucruri potrivnice stării lui naturale, harice.

Această părăsire îmbracă și ea două forme: una în sens de **povățuire**, ca o **îngăduință**, iar alta de **lepădare.** Cea în sens de îngăduință sau povățuire, aflăm de la Sfântul Marcu Ascetul, nu lipsește sufletul de lumina dumnezeiască, ci harul își ascunde prezența sa, cu scopul ca sufletul lipsit de harurile sale duhovnicești și ispitit de diavoli, să caute cu frică și mai multă ajutorul lui Dumnezeu. Spre deosebire de cea dintâi, părăsirea în sens de lepădare lipsește cu totul sufletul de ajutorul lui Dumnezeu și îl predă „legat dracilor“[733].

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că sunt patru feluri generale ale părăsirii din partea lui Dumnezeu: **din iconomie**, ca prin păruta părăsire cei încercați să se mântuiască; **spre dovedire**, ca la Iov și Iosif, spre întărire în credință; **spre povățuire duhovnicească**, ca la Apostolul, ca smerindu-se în cugetare, să păstreze covârșirea harului; **spre pedeapsă**, spre pocăință [734].

Notele specifice părăsirii povățuitoare sunt: ea aduce sufletului întristare multă, o anumită smerenie și deznădejde măsurată. Ea produce în inimă frica de Dumnezeu și lacrimi de mărturisire, însoțite de dorința de tăcere.

Părăsirea în sens de lepădare lasă sufletul să se umple de deznădejde, de necredință, de fumul mândriei și al mâniei.

Când suntem cuprinși de părăsirea cea povățuitoare sau mântuitoare, trebuie să-I aducem lui Dumnezeu mulțumire însoțită de rugăciuni de iertare. În cazul celei de-a doua, trebuie să-i

---

[732] Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, în ***Filocalia...,*** volumul VIII, p. 280-281.

[733] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...,*** volumul 1, p. 461.

[734] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua**, în ***Filocalia...,*** volumul 2, p. 142.

aducem mărturisirea pentru păcatele săvârșite și lacrimi de pocăință[735]. Părinții duhovnicești subliniază faptul că și atunci când suntem încercați fără de voie, în aceste necazuri sau pătimiri se ascunde harul Sfântului Duh și mila lui Dumnezeu. Ele exprimă paradoxul iubirii lui Dumnezeu: în toate durerile fără de voie se ascunde mila lui Dumnezeu, care atrage la pocăință pe cel ce le rabdă și îl păzește de muncile veșnice[736]. De aceea, și Sfântul Maxim consideră că toate felurile de părăsire sunt mântuitoare și pline de iubirea de oameni a lui Dumnezeu[737].

Întristările ne sensibilizează la lucrarea harului. Acesta, spune Sfântul Isaac, vine în minte înainte de încercări și ne ajută, însă în simțire, după acestea. Simțirea încercărilor vine înaintea simțirii harului, pentru dobândirea libertății noastre, căci harul nu forțează niciodată. Tot așa, el nu se arată niciodată în cineva înainte de a gusta încercările[738]. Tot el ne spune că acelora încercați, Dumnezeu le dă răsplata sau darul simțirii păcatelor proprii, ca nu cumva să plece de aici împovărați de aceste necazuri [739].

Rădarea necazurilor și nădejdea.

Încercările sunt considerate „toiagul Judecătorului“[740] și de aceea **omul trebuie să le primească pe acestea, ca de la Dumnezeu și spre folosul său duhovnicesc, cu smerenie și nădejde.**

Sfântul Isaac ne spune că dacă le primim cu răbdare, cu smerenie și cu nădejde, dacă ne aducem aminte de nedreptățile

---

735 Sfântul Marcu Ascetul, **op. cit.**, p. 461.
736 **Ibidem**, p. 329.
737 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste...**, p. 142.
738 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 243
739 **Ibidem**, p. 359.
740 **Ibidem**

săvârșite și le mărturisim cu pocăință lui Dumnezeu, atunci Dumnezeu ne va încerca prin necazuri scurte și mai mici. Dacă, însă, nu dovedim smerenie și pocăință, ci, în loc de a ne recunoaște păcatele pentru care suntem pedepsiți, ne învârtoșăm în necazurile noastre și învinovățim pe Dumnezeu pentru ele, pe oameni sau pe draci, considerându-ne pe noi înșine nevinovați, atunci toate acestea ne pricinuiesc „o mâhnire neîncetată și necazurile noastre se fac cumplite“[741].

Dacă ne vom aminti necontenit - spune Sfântul Antonie - că în viață trebuie să răbdăm mici și scurte necazuri, după moarte ne vom bucura de cea mai mare plăcere și de fericirea veșnică.

Împrejurările dificile din viața noastră, care se înfing ca niște cuie în ființa noastră, ne îndeamnă la rugăciune mai simțită, iar în cursul acestei rugăciuni, prezența lui Dumnezeu ni se face și mai evidentă[742]. Este o prezență iubitoare, asemenea unui tată bun ce își iubește copilul și, cu durere în suflet, este nevoit să recurgă la o pedeapsă, din perspectiva îndreptării copilului său și a înaintării lui pe calea cea bună.

Isihie Sinaitul ne învață ca atunci când am fost cuprinși de necazuri, descurajări și deznădăjduiri, să facem ceea ce a făcut David: „să ne vărsăm inima noastră înaintea lui Dumnezeu și rugăciunea și necazul nostru să le vestim Domnului.“ Și El, care ne cunoaște starea sufletului nostru, ne va cârmui cu înțelepciune, ușurând necazul nostru și înălțându-ne din întristare“[743] .

Sfinții Varsanufie și Ioan ne dau următorul sfat, în răbdarea încercărilor și înțelegerea lor duhovnicească: „Iar despre celelalte gânduri, pune în seama lui Dumnezeu tot gândul, zicând: „Dumnezeu știe ce e de folos.“ Și te vei odihni. Și pe încetul îți va

---

741 **Ibidem**.
742 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă...,** vol. 1, p. 141.
743 Isihie Sinaitul, **Cuvânt despre trezvie și virtute**, în ***Filocalia...,*** volumul 4, p. 91.

veni puterea să rabzi. Nu înceta să spui. Iar de spui că nu ești auzit, și nici nu afli har (ascultare) în cuvântul tău, să nu te întristezi. Căci te vei folosi și mai mult"[744] .

Calea ieșirii sau izbăvirii din aceste necazuri este întoarcerea spre Dumnezeu cu lacrimi de pocăință, răbdarea lor prin rugăciune. Dumnezeu, văzând smerenia noastră, ușurează greutatea necazurilor noastre. Stăruința în rău face, însă, ca necazurile și durerile noastre să se înmulțească și să se amplifice.

Ava Dorotei arată că purtarea cu răbdare, smerenie și nădejde a încercărilor îl ajută pe cel încercat să treacă prin ele nevătămat. Iar dacă acesta se necăjește și se tulbură, se chinuie pe sine însuși și se vatămă, îngreunându-și suferința. Mai mult chiar. Potrivit Sfântului Isaac Sirul, **„toate greutățile și necazurile ce nu sunt răbdate, au în ele un chin îndoit. Căci răbdarea micșorează apăsarea lor"**[745].

În toate pătimirile fără de voie trebuie să privim la sensul lor adânc, profund duhovnicesc, să le privim ca pe lucrări de întărire a noastră. Calea de a scăpa de ele nu este revolta față de lucrarea iconomică a lui Dumnezeu, ci răbdarea lor întru smerită cugetare, cu nădejdea că Dumnezeu știe ceea ce ne este de folos și ne va scăpa de ele, neîncercându-ne peste puterile noastre slăbite de păcat.

Ca principiu, ni se recomandă, în necazuri, întoarcerea noastră imediat spre Dumnezeu și cererea ajutorului Său. Stăruința în păcat înseamnă, de fapt, o amplificare a suferinței.
Sau, cum rezumă Cuviosul Nichita Stithatul modul de a ne comporta sau conduita noastră morală în suferințe, constă în lepădarea pricinii care a provocat părăsirea și alergarea spre

---

[744] Sfinții Varsanufie și Ioan, **Scrisori duhovnicești**, în ***Filocalia...,*** volumul XI, p. 41.
[745] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.** p. 247-248

înălțimea smeritei cugetări[746].

Orice încercare, ce vine asupra noastră trebuie să fie un prilej de adâncă meditație la regresul nostru duhovnicesc, căruia i se datorează și la progresul nostru spiritual, pe care îl poate aduce. Tocmai pentru acest motiv, Părinții filocalici, precum Sfântul Isaac, vorbesc alături de Sfânta Taină a Pocăinței de o pocăință permanentă, de fiece clipă și de o meditare neîncetată la judecată, dublate, însă, de o cugetare continuă, prin rugăciune, la ajutorul și mila lui Dumnezeu.

De teologia încercărilor sunt legate **răbdarea** și **nădejdea,** ca virtuți duhovnicești, Pe acest motiv, Talasie Libianul definește răbdarea ca fiind „iubirea de osteneli a sufletului", ce constă în „osteneli de bunăvoie și din încercări fără de voie"[747]. Semnul răbdării este dragostea de osteneli, din care izvorăște o nădejde, ce devine apoi o certitudine în dragostea și răsplata lui Dumnezeu.
Această nădejde este un plus de cunoaștere. Cu ajutorul ei, descoperim adevăratele rațiuni sau adevărata semnificație a necazurilor. Nădejdea aceasta este „o vedere cu inima, cu partea cea mai adâncă a spiritului nostru, deci e o convingere intimă, tainică, o stare de transparență a ființei noastre față de cele de dincolo de lumea aceasta"[748].

Ea ne dă certitudinea răsplatei, căci așa cum spune Sfântul Antonie cel Mare, „omul care rabdă necazurile cu inimă bună și cu mulțumită, va lua cununa nestricăciunii, virtutea și mântuirea"[749].

Și, ca o treaptă supremă de dezpătimire, Părinții ne învață că cei desăvârșiți ajung să privească necazurile ce vin asupra lor cu **un râs interior**, cu **un râs duhovnicesc**, rod al „plânsului de bucurie

---

[746] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 231.

[747] Talasie Libianul, **Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte**, în ***Filocalia...,*** volumul 4, p. 33.

[748] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...,** p. 145.

[749] Sfântul Antonie cel Mare, **op. cit.**, p. 53.

făcător“, **un râs superior**, al celui întărit în încercări și care a întrezărit în acestea adevăratul lor sens, de cale spre Dumnezeu.

Necazul care este suportat cu răbdare - ne spune Petru Damaschinul - este bun și folositor, iar cel care nu este suferit astfel este semn al lepădării de la Dumnezeu și e fără de folos[750].

Necazurile trebuie răbdate cu smerenie și nădejde, căci Dumnezeu a rânduit după încercări și darurile. În necazurile ce vin asupra noastră trebuie să vedem purtarea de grijă a lui Dumnezeu și cinstea pe care o primește sufletul nostru din partea măririi Sale, căci „pe măsura întristării - spune Sfântul Isaac - e și mângâierea“[751].

Așadar, viața noastră duhovnicească se desfășoară într-un registru spiritual foarte larg: din adâncurile păcatului și din „ceața patimilor“ spre culmile virtuții și lumina dumnezeiască. În funcție de eforturile noastre ascetice este și starea noastră pe treptele ei atât de numeroase. „De pe dealurile bucuriilor - spune Părintele Stăniloae - în văile necazurilor, așa decurge viața omului duhovnicesc; dar ea înscrie un real progres în aceste alternanțe. Bucuriile, pentru răbdare, sunt tot mai curate, mai spiritualizate, mai nepătate de mulțumirea de sine; necazurile sunt tot mai ferm răbdate. Propriu-zis, bucuriile sunt domolite de siguranța necazurilor ce vor veni, iar necazurile, răbdate cu un amestec de seninătate, de râs interior, cum ar zice Ioan Scărarul, prin siguranța bucuriilor ce vor veni la rând. Deci, fie cât de schimbăcioase împrejurările externe în care se desfășoară viața omului duhovnicesc, lăuntric ea a ajuns la un fel de nivelare, care îi dă o statornică liniște. E tăria spiritului în fața valurilor lumii“[752].

---

[750] Sfântul Petru Damaschinul, **Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschinul**, în ***Filocalia...,*** volumul V, p. 109.
[751] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 242.
[752] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...,** p. 142.

Oscilând între aceste două limite, viața trece inevitabil prin proba încercărilor duhovnicești, în vederea înaintării ei pe o treaptă superioară de desăvârșire. Necazurile neacceptate ne dublează greutatea suferinței, cele înțelese duhovnicește, ne-o înjumătățesc. Dacă vrem ca viața noastră să fie o înaintare din treaptă în treaptă spre piscul sfințeniei creștine, proba pătimirilor fără de voie trebuie trecută cu răbdare, nădejde, pocăință și smerenie, toate acestea în rugăciune curată către Tatăl nostru Cel ceresc, de la Care ne vine tot ajutorul.

Acesta este drumul viețuirii duhovnicești creștine: împreuna pătimire cu Hristos, cu nădejdea învierii și răsplatei, pe măsura eforturilor noastre ascetice. Este calea pe care au străbătut-o toți cei iubitori de frumusețe spirituală, urmând pilda Mântuitorului: Sfinții Apostoli, mucenicii, mărturisitorii, cuvioșii, monahii și nu în ultimul rând creștinii obișnuiți. La aceasta ne îndeamnă Hristos, cerându-ne să purtăm jugul sau crucea desăvârșirii, a încercărilor și necazurilor din această viață și lume trecătoare, asigurându-ne totodată că biruința Lui va fi și biruința noastră.

SMERITA CUGETARE - VIRTUTE CE NU POATE FI UMILITĂ DE DIAVOLI

Culmea vieții duhovnicești creștine o constituie, pentru trăirea ortodoxă, unirea cu Dumnezeu, în stare de nepătimire și smerenie, la capătul rugăciunii desăvârșite. Această unire, care în termeni pozitivi înseamnă dobândirea deplinei asemănări cu Dumnezeu, sfințenia, are sensul unei depline spiritualizări, înduhovniciri a ființei umane și înălțarea ei pe cele mai înalte trepte ale desăvârșirii. Însă, chiar și ajuns pe aceste trepte înalte și la aceste experiențe de vârf din punct de vedere duhovnicesc, sfântul nu privește de sus, din calitate de dumnezeu prin har sau lucrare lumea și cele ale sale, ci cu iubire și în „adânc de smerenie". Smerenia, această virtute generală, în care se concentrează și sintetizează toate celelalte virtuți creștine, întreține urcușul neîncetat al creștinului, este sursa lui de tot mai deplină înălțare și înduhovnicire. Urcușul acesta este primejduit de multe ispite și

capcane, este amenințat permanent cu regresul și căderea. Actul de mare discernământ, care ne păzește de aceste dezechilibrări duhovnicești și de cădere, este smerita cugetare. Lipsit de smerenie, orice efort ascetic, oricât de aspru și spiritual ar fi el, își pierde conținutul său profund și se depărtează total de scopul adevărat, transformând răsplata în pedeapsă; după cum și prezența și dobândirea smeritei cugetări înalță creștinul deasupra puterilor sale firești, făcându-l dumnezeu prin participare, după har sau prin lucrare.

Smerenia este privirea noastră și ochiul nostru critic ce ne face să vedem adevărata valoare a faptelor, gândurilor și cuvintelor noastre și, raportându-le la un criteriu profund duhovnicesc, să discernem și să urmărim ceea ce este superior lor și tot așa din desăvârșire în desăvârșire, către desăvârșirea finală - „pătimirea îndumnezeirii“.

Smerenia are în trăirea creștină un rol capital. Alături de pocăință, ea ne ajută să ne apropiem cu sfială tot mai mult de scopul existenței noastre: actualizarea chipului lui Dumnezeu din noi în asemănarea deplină cu El. Ea întreține în noi dorul de culmile existenței creștine, ne arată calea sau modul împlinirii lui tot mai depline, iar odată atinse aceste culmi, ne păzește să nu cădem din ele și să risipim eforturile noastre. Smerenia este deci virtutea care ne ajută la dobândirea și lucrarea virtuților, întreținând în noi dorința ostenelii după ele, iar atunci când le-am dobândit, ne ajută să le păstrăm și ne introduce în universul de taină și profund al spiritualității lor.

Din aceste motive, Părinții duhovnicești, cei care ne-au arătat că virtutea smereniei, ca de altfel toate celelalte virtuți sau însuși procesul desăvârșirii nu are nici un hotar pozitiv, pentru că lucrarea lor nu se termină niciodată, ci are doar o limită negativă - căderea în păcat, sunt cei care, prin învățătura și viața lor, s-au

convins și vor să ne convingă și pe noi, spre folos duhovnicesc, de semnificația fundamentală în plan spiritual a „sfintei smerenii“, această „împărăteasă a virtuților“.

Dată fiind valoarea acestei virtuți, precum și adâncimea învățăturii dezvoltată de Părinții autori de scrieri duhovnicești, cu privire la ea, vom căuta, în cele ce urmează, să punem în contur duhovnicesc câteva din notele ei specifice, așa cum se desprind ele din antologia filocalică.

Ființa virtuții smeritei cugetări

Ființa virtuții este Dumnezeu. Părinții, împodobind cu smerenie faptele lor bune, spun că toate acestea au ca autor prim pe Dumnezeu. Omul le săvârșește în colaborare cu harul divin. Doar faptele rele, păcătoase, păcatul și patima aparțin în exclusivitate voinței umane libere.
Virtutea, însă, nu o lucrează Dumnezeu fără voia noastră, ci cu ajutorul ei. Numai pornind de la aceste realități, Sfântul Maxim a putut să definească în sinteză virtutea ca fiind „unirea prin cunoștință a neputinței omenești cu puterea dumnezeiască“[753].

În mod logic și duhovnicesc, ființa smeritei cugetări este tot Dumnezeu. Pe măsura dobândirii ei și a experierii ei tot mai accentuate, smerenia are ceva din smerenia Mântuitorului pe Cruce și de aceea este o forță spirituală care ne dă putere și nădejde în sensul eforturilor noastre și în valoarea lor în veșnicie, în înviere și fericirea veșnică.

Insistând asupra acestei legături dintre virtutea omenească și

---

[753] Sfântul Maxim Mărturisitorul, ***Răspunsuri către Talasie***, în ***Filocalia sau culegere din Scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși***. Traducere, introducere și note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române. Ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1994, p. 305.

ființa virtuții - Dumnezeu, Filotei Sinaitul consideră smerita cugetare „virtute dumnezeiască și haină domnească“[754]. Ea nu este o simplă virtute omenească, ci o virtute dumnezeieească, îngerească și omenească, pentru că „în această virtute se nevoiesc și pe ea o păzesc și îngerii și toate acele Puteri strălucite și dumnezeiești, știind cu ce cădere a căzut satana, mândrindu-se“[755].

Ea este dăruită din cer, prin harul lui Dumnezeu, la vremea sa, după multe lupte, întristare și lacrimi[756]. Aceeași ființă sau izvor dumnezeiesc al smereniei îl subliniază și Sfântul Petru Damaschinul atunci când spune că „sfânta smerenie e mai presus de fire și nu poate să o aibă cel ce nu crede, ci o socotește contrară firii“[757].

Părinții filocalici consideră, astfel, „comoara smereniei“ inepuizabilă, fără de sfârșit, ca și izvorul ei și inefabilă. Potrivit Avei Dorotei, despre smerenie nu poate vorbi cu adevărat decât cel care a aflat-o prin „cercare“, prin nevoință, prin fapte. Celorlalți, ea le este „dumnezeiască și de neînțeles“ și nu poate fi tâlcuită prin cuvinte[758].

Ceea ce ne spun Părinții este, însă, calea spre smerita cugetare, care este aceea a ostenelilor trupești și sufletești, născătoare de smerenie în trup și în suflet, căci spune același Părinte, „osteneala smerește trupul, iar trupul smerindu-se, se smerește împreună cu el și sufletul“[759].

Această smerenie trupească trebuie să ducă la adevărata smerenie,

---

[754] Filotei Sinaitul, ***Capete despre trezvie***, în ***Filocalia...***, vol. 4, p. 122.
[755] **Ibidem.**
[756] Ioan Carpatinul, ***Una sută capete de mângâiere***, în ***Filocalia …***, vol. 4, p. 163.
[757] Sfântul Petru Damaschin, ***Învățături duhovnicești***, în ***Filocalia …***, vol. V, p. 257.
[758] Ava Dorotei, ***Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mînăstirea Avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mînăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie***, în ***Filocalia...***, vol. IX, p. 504-505.
[759] **Ibidem**, p. 506.

cea interioară, la darul „smeritei cugetări". Eforturile și nevoințele trupești nu folosesc la nimic dacă nu duc la conștiința smerită a păcătoșeniei noastre, a micimii și nevredniciei personale, în raport cu Dumnezeu și cu semenii noștri. Adevărata stare de smerenie nu se dobândește prin „încovoierea grumazului, prin râncezeala coamei sau prin haina neîngrijită, aspră și soioasă, în care mulți socot că stă toată virtutea, ci ea vine din inimă zdrobită și stă în duh de smerenie"[760].

Părinții filocalici leagă permanent de „sfânta smerenie" darul pocăinței permanente, al plânsului celui de bucurie făcător și al lacrimilor duhovnicești.

Cuviosul Nichita Stithatul o consideră expresie a iubirii de Dumnezeu, a pocăinței neîncetate și a umilinței. Nimic - spune el - nu întraripează așa de mult sufletul oamenilor către dragostea lui Dumnezeu și către iubirea de oameni, ca smerita cugetare, umilința și rugăciunea curată. Cea dintâi smerește sufletul, îl face să izvorască de la sine pâraie de lacrimi și ne învață să ne cunoaștem cu adevărat măsura faptelor noastre. Umilința curățește mintea de cele materiale și luminează ochii inimii și face sufletul întreg luminos. Rugăciunea curată unește pe omul întreg cu Dumnezeu și-l face să petreacă împreună cu îngerii, să guste dulceața bunătăților veșnice ale lui Dumnezeu, îi dă visterii de taine mari, aprinzându-l de iubire[761].

Smerenia este începutul și culmea virtuților creștine, „mântuirea prescurtată"[762], ea „nu cade, ci ridică din cădere pe cei ce o au"[763]. Virtuțile creștine nu dau roade duhovnicești, bune, adevărate, decât dacă sunt păzite de către smerita cugetare, care îl

---

760 Cuviosul Nichita Stithatul, ***Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință***, în ***Filocalia...***, vol. VI, p. 266.
761 **Ibidem**, p. 272-273.
762 Sfinții Varsanufie și Ioan, ***Scrisori duhovnicești***, în ***Filocalia...***, vol. XI, p. 169.
763 **Ibidem**, p. 292.

face pe credincios să nu se încreadă în sine și să piardă fructele ostenelii sale. Valoarea aceasta de temelie a edificiului sau a casei virtuților creștine și de scară spre Împărăția cerească o evidențiază Cuviosul Nichita Stithatul, spunând că: „Smerenia și iubirea sunt începutul și capătul ultim al celor două părți ale șirului dumnezeiesc al tuturor virtuților. Căci smerenia e începutul de jos cel mai din cap al acestui șir, iar iubirea, sfârșitul lui de sus cel mai din urmă. Sau altfel, ele sunt treptele opuse cele mai din cap și mai din urmă ale sfințitei scări a virtuților dumnezeiești. Smerenia pune începutul urcușului scării, iar iubirea, fiind sfârșitul treptelor virtuții și al urcușului scării spre înălțime, scoate pe cel ce își sprijinește pașii pe ea la pășunile vii și nepătate ale firii dumnezeiești“[764]. Iubirea și smerenia formează o „sfințită pereche“[765]. Iubirea înalță, în timp ce smerenia, susținându-i pe cei înălțați, nu-i lasă să cadă niciodată[766].

“Sfânta smerenie“ este cheia care ne poate face liber accesul în „palatele împărătești ale lui Hristos și în ținuturile dumnezeiești și pururea înverzite ale raiului cunoscut cu mintea, unde sunt locuri luminoase, locuri răcoritoare, corturile drepților, apa odihnei, bucurie, veselie și fericire“[767]. Celui ce bate la poarta poruncilor și virtuților lui Hristos cu smerenie, prin durerile pocăinței și ale nevoințelor îi deschide portarul, adică Însuși Duhul Sfânt, iar „după ce a intrat și s-a desfătat prin făptuire și prin multe nevoințe ale virtuții de acele bunuri veșnice, îl scoate iarăși de acolo la pășunile contemplației naturale ale făpturilor lui Dumnezeu“[768].

Smerita cugetare este baza tuturor virtuților, pentru că nici una dintre acestea nu se poate dobândi fără ea. Fără această „mamă a

[764] Cuviosul Nichita Stithatul, ***op. cit.***, p. 382.
[765] Sfântul Ioan Scărarul, ***Scara dumnezeiescului urcuș***, în ***Filocalia...***, vol. IX, p. 309.
[766] **Ibidem**.
[767] Cuviosul Nichita Stithatul, ***op. cit.***, p. 383.
[768] **Ibidem**.

virtuților"[769], toate ostenelile noastre sunt zadarnice.

Sfântul Ioan Scărarul consideră virtutea smereniei „împărăteasa virtuților"[770] „un har fără nume al sufletului"[771], „unica virtute care nu poate fi umilită de draci"[772].

Esența virtuții smeritei cugetări

Cele mai frumoase definiții și caracterizări ale smeritei cugetări vin de la cei care i-au cunoscut darurile și binefacerile, de la cei ce și-au spiritualizat atât de mult lucrările și voirile, încât au cunoscut „abisul" sau „adâncul" smereniei. Numai aceşti lucrători ai smereniei până la culmile sfinţeniei şi desăvârşirii creştine au gustat frumusețile și roadele acestei virtuți și i-au experiat paradoxul: atunci când te smerești, te înalți, iar atunci când te mândrești pentru ceva, chiar acel ceva te va smeri pe tine. Faptele mici și neînsemnate devin mari în plan duhovnicesc când sunt împodobite cu frumosul dar al „cuvioasei smerenii", după cum și faptele bune cele mai importante își pierd adevărata lor valoare, atunci când le lipsește nota lor esențială: smerenia, și devin prilej de slavă deșartă și pagubă spirituală, spre regresul vieții noastre duhovnicești. Smerenia dă semnificație și pune într-o lumină favorabilă urcușul noastru creștin, iar lipsa ei din viața și faptele noastre îl golește de adevăratul lui sens.

Lucrarea smereniei este paradoxală: cu cât te smerești mai mult, cu atât vei fi înălțat mai mult spre culmile sfințeniei, și, dimpotrivă, cu cât te înalți pe tine mai mult, cu atât afli prilejul să te smerești mai adânc. Acest paradox al bogăției duhovnicești în

---

[769] Diadoh al Foticeii, ***Cuvânt ascetic în 100 de capete***, în ***Filocalia...***, vol. 1, p. 444.
[770] Sfântul Ioan Scărarul, ***op. cit.***, p. 298- 299.
[771] **Ibidem**, p. 298.
[772] **Ibidem**, p. 303.

sărăcie și al sărăciei duhovnicești în bogăție îl notează și Sfântul Ioan Scărarul definind smerita cugetare drept „acoperământ dumnezeiesc, spre a nu fi văzute izbânzile noastre“[773], căci ea este „adâncul fără fund al puținătății noastre, care nu poate fi furat de nici un tâlhar“[774].

Smerenia este har fără de nume al sufletului, acoperământul divin al faptelor noastre bune. „Smerenia este - după cum arată Părintele Stăniloae - conștiința și trăirea supremă a infinității divine și a micimii proprii. Ea este totodată conștiința că infinitatea divină străbate prin toate și prin toți cei din jurul nostru... Dacă mândria acoperă pentru ochii noștri infinitul realității lui Dumnezeu, smerenia îl descoperă... Unde lipsește smerenia, e superficialitate, e platitudine, e un univers închis, e sărmana înfumurare care trezește zâmbetul de milă. În adâncurile indefinite și pline de taină, în Dumnezeu, trăiește numai cel smerit... Trebuie să te faci mic de tot, mic până a te socoti nimic, ca să vezi măreția lui Dumnezeu și să te simți umilit de lucrarea Lui. Smerenia este înțelepciunea cea mai larg cuprinzătoare. Cel smerit, departe de a sărăci, îmbrățișează din infinit mai mult decât oricare altul și oferă altora“[775].

Smerenia luptă în mod special împotriva egoismului și egocentrismului nostru, împotriva egofiliei, a iubirii pătimașe de sine (*filavtia*), maică a păcatelor și se împotrivește cu toată puterea părerii de sine, slavei deșarte și mândriei din firea noastră.

Cugetarea smerită stabilește adevărata ordine spirituală. Spre deosebire de mândria care în aparență înalță, dar de fapt umilește, coboară în zonele inferioare ale existenței raționale și ne înstrăinează de ținta vieții noastre, în adevărata smerenie, omul

---

773 **Ibidem**, p. 305.
774 **Ibidem**.
775 Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, ***Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica***, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 115.

trăiește deplinătatea existenței sale, adică sub forma coborârii, se înalță până la cele mai înalte trepte ale desăvârșirii. Starea de smerenie este adevărata creștere și înălțare a ființei umane pentru că este o creștere și o înaintare spre și în Dumnezeu, izvorul vieții veșnice. Lupta aceasta împotriva iubirii pătimașe de noi înșine presupune o atitudine de permanentă smerită cugetare și pocăință. Smerenia este fereastra sufletului nostru curățată și deschisă mereu către Dumnezeu și spre umanitate, spre semeni și spre noi înșine. Ea este „conștiința și trăirea supremă a maiestății și infinității divine și a micimii proprii, realizând un uriaș spor de cunoaștere pentru cel ce o are. Omul smerit se pleacă înaintea semenului său ca înaintea lui Dumnezeu, dar fără să sărăcească cumva, ci cuprinzând și îmbrățișând mult mai mult decât oricare altul și oferind altora. Prin alții în fața cărora se deschide și îi întâmpină cu respect și iubire, cel smerit reușește să se cunoască și mai bine pe sine însuși“[776].

Pe cât de mult ne limitează universul și vederea duhovnicească slava deșartă și mândria, pe atât de mult ne deschide ochii sufletului și ne descoperă adâncul infinit de taine al acestei vieți și al celei viitoare „sfânta smerită cugetare“. Spre deosebire de egoism și slavă deșartă, ea ne face să ne vedem așa cum suntem, să ne cunoaștem neputințele noastre firești, dar prin conștiința acestei neputințe întreține în noi continuu arderea după depășirea granițelor noastre firești, către îndumnezeirea noastră.

Paradoxal, această smerire de sine, până la a ne vedea pe noi înșine ca fiind cei mai păcătoși, nu înseamnă o distrugere a eului nostru, o tăgăduire a chipului lui Dumnezeu din noi, ci tocmai o revenire și conștientizare a strălucirii acestui chip, „revenirea firii noastre la starea de fereastră a infinitului și de încăpere goală

[776] Preot Prof. Dr. Dumitru Radu, ***Trăirea creștină***, curs pentru doctoranzii în Teologie, anul 1994-1995, p. 43.

menită să se umple de lumina dumnezeiească“[777].

Omul își trăiește adevărata sa vocație și înălțimea demnității sale în cea mai adâncă smerenie. Doar în smerenia fără sfârșit omul se descoperă pe sine și bogăția de valori duhovnicești pe care o poartă în sine. Cine acoperă faptele sale cu adevărată smerenie și se scufundă el însuși în abisul smereniei, trăiește, de fapt, experiența descoperirii sinelui propriu autentic, iar acesta nu ca un centru autarhic, izolat, egoist, ci comunitar și în legătură cu Dumnezeu.

Aceasta îl determină pe Calist Patriarhul să considere că „pricina înălțării cu mintea se face prilej puternic de smerenie și ceea ce înalță sufletul la nesfârșit, aceea îl smerește în chip covârșitor. Smerenia e început al vederii și vederea, desăvârșirea smereniei. De-ar cunoaște cineva înțelepciunea lumii întregi, fără smerenie e cu neputință să dobândească vederea cea înaltă“[778].

Trebuie să ne smerim neîncetat, dacă vrem ca faptele noastre să nu ne smerească ele însele, prin puterea lor de evidență și să nu se întoarcă împotriva noastră. Să ne pocăim și să ne smerim pentru și după fiecare cuvânt, gest sau faptă a noastră, dând loc lucrării tainice a smereniei și nădejdii că Dumnezeu va completa și desăvârși slăbiciunea și neputința noastră.

Lucrarea cea duhovnicească a smeritei cugetări

Părinții filocalici ne dau detalii duhovnicești fundamentale privind modul de dobândire a darului smeritei cugetări, felurile ei, lucrările, manifestările sau roadele acesteia.

La întrebarea «Cum poate dobândi cineva smerenia?», Sfântul Isaac Sirul dă următorul răspuns: „Prin neîncetată pomenire a greșelilor sale și prin conștiința apropierii de moarte, prin

777 Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, ***op. cit.***, p. 115.
778 Calist Patriarhul, ***Capete care au lipsit***, în ***Filocalia...***, vol. VIII, p. 266.

îmbrăcăminte sărăcăcioasă, prin alegerea locului din urmă în fiecare clipă și prin alergarea la faptele cele mai înjosite și mai de ocară în orice lucru, prin a fi totdeauna ascultători, prin tăcerea neîncetată, prin neiubirea de întâlnire în adunări și prin voința de a fi necunoscut și neluat în seamă, prin a nu ține la vreun lucru după regula proprie, prin a urî vorbăria cu multe persoane, prin a nu iubi câștigurile. Și după acestea, prin disprețuirea de către minte a oricărei ocări și învinovățiri din partea vreunui om și a oricărei pizmuiri, prin a nu avea mâna sa asupra nimănui și mâna nimănui asupra sa, ci a fi singur și înstrăinat în cele ale sale și a nu lua în lume grija cuiva asupra sa, afară de grija sa. Și, pe scurt, la smerenie se ajunge prin înstrăinare, prin sărăcie și prin viețuirea însingurată. Acestea nasc smerenia care curățește inima“[779].

Diadoh, episcop al Foticeii vorbește despre două etape în dobândirea „sfintei smerenii“ sau despre două smerenii: una dobândită la mijlocul eforturilor noastre ascetice sau la mijlocul nevoințelor noastre și alta, primită la sfârșitul acestora, ca dar dumnezeiesc. „Smerita cugetare este un lucru greu de câștigat - spune el. Cu cât este mai mare, cu atât se cer mai multe strădanii pentru dobândirea ei. Ea se ivește în cei părtași de sfânta cunoștință în două cazuri și chipuri: când luptătorul pentru evlavie se află în mijlocul drumului experiențelor duhovnicești, el are un cuget mai smerit din pricina neputinței trupului, sau a celor ce dușmănesc fără temei pe cei ce se îngrijesc de dreptate, sau a gândurilor rele; apoi când mintea e luminată de harul dumnezeiesc întru simțire și sârguință multă, sufletul are smerita cugetare ca pe o însușire firească, întrucât, fiind plină de bunătate dumnezeiască, nu mai poate să se umple de slavă deșartă“[780]. Cea dintâi formă de smerenie

---

[779] Sfântul Isaac Sirul, ***Cuvinte despre nevoință***, în ***Filocalia...***, vol. X, p. 394-395.

[780] Diadoh al Foticeii, ***Cuvânt ascetic în 100 de capete***, în ***Filocalia...***, vol. 1, p. 469-470.

produce întristare și descurajare, cu privire la noi înșine și la neputința firii noastre, slăbită de păcat și într-o luptă încordată, grea, de înălțare spirituală. Cea de-a doua formă sau etapă a smereniei - smerita cugetare, care se dăruiește de către Însuși Dumnezeu, celor ce s-au apropiat de desăvârșire, cuprinde în sine o bucurie împreunată cu o sfială plină de înțelepciune și nu o pot mișca, impresiona nici măcar toate împărățiile lumii, ea fiind duhovnicească. „Dar - completează Sfântul Diadoh - tot cel ce se nevoiește a trebuit să treacă prin cea dintâi ca să ajungă la cea de-a doua. Căci dacă nu ne-ar înmuia harul, aducând asupra noastră pătimirile povățuitoare, ca să lămurească voia noastră cea slobodă, nu ne-ar dărui strălucirea smereniei de pe urmă“[781].

În privința felurilor smereniei, Sfântul Isaac Sirul delimitează, din punctul de vedere al originii, două tipuri ale acesteia: o **smerenie izvorâtă din frica de Dumnezeu** și o **smerenie dăruită de Dumnezeu**. Smereniei izvorâte din frica de Dumnezeu îi urmează bunătatea, simțiri bune, curate și o inimă zdrobită toată vremea. Celei dăruită de Dumnezeu și izvorâtă din bucurie, îi urmează multă simplitate și o inimă curată și iubitoare la culme de Dumnezeu[782].

Pornind de la cele două forme de viețuire creștină: călugărească și mirenească, Ava Dorotei arată că, precum există o mândrie mirenească și una călugărească, cu manifestări specifice, tot așa există două feluri de smerenie. O primă formă de smerită cugetare constă în **a socoti cineva pe fratele sau semenul său mai înțelept decât este el** și în a **se socoti pe sine mai prejos de toți**. Cea de-a doua formă de smerenie, „smerenia desăvârșită a sfinților“, cum o numește Ava Dorotei, se naște în suflet în chip

---

781 **Ibidem**, p. 470.
782 Sfântul Isaac Sirul, ***op. cit.***, p. 300.

firesc din lucrarea poruncilor și constă în **a pune pe seama lui Dumnezeu toate faptele noastre bune**. Aceasta este smerenia adevărată, a sfinților, ca un dar dumnezeiesc.

Pe treptele cele mai înalte ale viețuirii creștine, smerenia este definită a fi „o putere tainică pe care o primesc sfinții desăvârșiți după desăvârșirea întregii lor viețuiri. Această putere nu se dă - spune Sfântul Isaac Sirul - decât numai celor desăvârșiți în virtute, prin puterea harului, atâta cât încape în hotarul firii“[783].

Părinții duhovnicești ai Filocaliilor descriu lucrarea și roadele binecuvântate ale darului smereniei în cuvinte de o profunzime deosebită, îndemnându-ne la urmarea lor întru totul. Astfel, Cuviosul Isaia Pusnicul, vorbind despre smerenie și fapta smereniei sau modul în care ea înflorește și își răspândește darurile sale, consideră că proba de adevărată smerenie este a se socoti cineva pe sine înaintea lui Dumnezeu că este păcătos și nu face nimic bun. Iar fapta smereniei este tăcerea și a nu se măsura pe sine în ceva, a nu se sfădi, supunerea, a căuta cu privirea jos, a se păzi de minciună și de vorbire deșartă, a nu se împotrivi celui mai mare, a nu voi să se impună cuvântul său, a răbda defăimarea, a urî odihna, a se sili pe sine spre osteneală, a nu supăra pe cineva[784].

La acestea, Sfântul Isaac Sirul adaugă: „Iar smerita cugetare e urmată de blândețe și de adunarea în sine. Ea se arată în neprihănirea simțurilor, în cuvântul măsurat, în puținătatea vorbirii, în nesocotirea de sine, în haina sărăcăcioasă, în mersul nezburdalnic, în privirea aplecată, în prisosința milostivirii, în repeziciunea lacrimilor, în sufletul însingurat, în inima zdrobită, în nemișcarea iuțimii (mâniei), în simțurile neîmprăștiate, în puținătatea lucrurilor, în puținătatea oricărei trebuințe, în suportare,

---

783 **Ibidem**, p. 109.

784 Cuviosul Isaia Pusnicul, ***Douăzeci și nouă de cuvinte***, în ***Filocalia...***, vol. XII, p. 150-151.

în răbdare, în neînspăimântare, în tăria inimii născută din neiubirea vieții vremelnice, în răbdarea încercărilor, în cugetări liniștite și neușuratice, în strângerea gândurilor, în păzirea tainelor neprihănirii, în rușine, în evlavie. Și peste toate acestea, în liniștirea neîncetată, în aducerea aminte neîncetată de necunoștința proprie[785].

Cel smerit nu este tulburat de nici o silă, de nici un necaz sau neajuns și aceasta pentru că are cugetul toată vremea în odihnă, în afara lumii acesteia. De aceea, el le primește pe toate cu mulțumire, ca venind de la Dumnezeu. El nu se schimbă și nu se întristează în supărări, după cum nici nu se bucură peste măsură. Adevărata lui fericire și veselie este de natură duhovnicească, constând în conștiința că lucrează cele ale Domnului.

Smerenia nu are limbă - după cum spune același Isaia Pusnicul - să vorbească despre semenii noștri care își neglijează sau nesocotesc lucrarea lor sau despre cei ce gândesc răul despre altcineva. Ea nu are ochi și privire care să ia seama la scăderile altora; nici urechi să audă cele ce nu îi aduc vreun folos duhovnicesc. Singurul lucru pe care îl cugetă, îl rostește, îl vede, îl aude și îl arată tutoror este scăderile sale și lipsa sa de desăvârșire. Respectul față de propria sa persoană se exprimă prin aceea că se rușinează de sine, ori de câte ori se află singur.

Măsura adevărată asmereniei este discernământul cu privire la propria noastră ființă sau autocunoașterea. Numai smerindu-ne, vom dobândi sensibilitatea spirituală care ne permite să ne vedem cum ne văd ceilalți și cum de fapt suntem în realitate. Iar acest discernământ sau autocunoaștere nu este o simplă constatare pasivă, ci o forță care ne ajută să umplem golurile cu fapte bune, nu spoindu-le sau apărându-le, ci zidindu-le, cum spune Ava Dorotei, cu „lutul smereniei“. Fără smerenie, adevărul însuși este orb, iar cel

[785] Sfântul Isaac Sirul, ***op. cit.***, p. 404-405.

ce urcă la adevărata smerenie, coboară mai jos decât cugetul său, unde se află adevărul și se cunoaște cu adevărat[786].

Smerenia aduce în viața noastră duhovnicească adevărata lumină. Cel ce a dobândit smerenia, se luminează și este luminat și mai mult; iar cel ce nu se smerește pe sine rătăcește în întuneceric, căzând în fapte rele, asemenea diavolului.

Cuviosul Nichita Stithatul consideră cunoașterea de sine roadă a adevăratei smerenii, făcând următorul îndemn socratic: „Cunoaște-te pe tine însuți! Iar aceasta este adevărata smerenie, care ne învață să cugetăm smerit, ne frânge inima și ne învață să lucrăm și să păzim această stare. Iar dacă nu te-ai cunoscut încă pe tine, nu știi încă nici ce este smerenia, nici nu te-ai atins de adevărata lucrare și pază“[787].

Sfântul Simion face, mai departe, distincție între vorbirea smerită, smerenie și smerita cugetare, arătând că „pe cât e de departe răsăritul de apus, pe atâta e de departe vorbirea smerită de adevărata smerenie. Și cu cât e mai mare cerul ca pământul și sufletul ca trupul, cu atât e mai desăvârșită și mai mare smerita cugetare dată celor desăvârșiți, prin Sfântul Duh, decât adevărata smerenie“[788].

Vorbirea smerită și smerenia sunt dobândite de nevoitori prin ostenelile lor de eliberare de păcat și de dobândire a virtuților. Ele atârnă de noi, însă smerita cugetare sau sfânta smerenie și celelalte însușiri ale ei, pe care Sfântul Simion le consideră harisme, nu depid de noi, ci sunt darul lui Dumnezeu. Smerita cugetare, fiind „un lucru dumnezeiesc și înalt“[789] pătrunde în adâncurile sufletului celor ce au trecut de aceste eforturi ascetice,

786 Ilie Ecdicul, ***Culegere din semințele înțelepților***, în ***Filocalia...***, vol. 4, p. 308.
787 Cuviosul Nichita Stithatul, ***op. cit.***, p. 269-270.
788 **Ibidem**, p. 267.
789 **Ibidem**, p. 266.

în dorința lor de contemplare a dumnezeirii.

Smerenia adună mintea și o păzește curată în rugăcine. Cel smerit, când se roagă nici nu îndrăznește să roage pe Dumnezeu ceva, considerându-se nevrednic de mila lui Dumnezeu, ci tace doar cu gândurile și lacrimile sale, așteptând mila Părintelui său ceresc[790]. În această atitudine smerită este o putere și o încredere, care îi umple inima de credință și simte ajutorul lui Dumnezeu, care îl conduce către limanul mântuitor.

Desăvârșirea smeritei cugetări, ne arată același Sfânt Isaac Sirul, constă în a nu ne supăra când suntem învinuiți pe nedrept, ci a primi cu bucurie defăimările și învinovățirile mincinoase, cerând iertare de la cel ce ni le aruncă ne nedrept[791]. Prin urmare, cel ce a dobândit în inima lui smerita cugetare, s-a făcut mort lumii, păcatului și deci și ispitei.

De treptele desăvârșirii, sufletul primește de la Dumnezeu darul smeritei cugetări. Atunci, „îndată vine în suflet oarecare smerenie dumnezeiească mai presus de cuvânt, aducând în inimă zdrobire și lacrimi de umilință fierbinte, încât cel ce stă sub lucrarea ei se socotește pe sine: pământ, cenușă, vierme și nu om, ba încă nevrednic chiar de viața dobitocească. Aceasta din pricina covârșirii acestui dar al lui Dumnezeu. Iar învrednicindu-se cineva să petreacă multă vreme în acest dar, se umple de altă beție negrăită: de umilința inimii și pătrunde în adâncurile smeritei cugetări. Acesta, ieșind din sine, nesocotește toate mâncările din afară, ca și băutura și veșmintele trupului, necăutând cele peste trebuință, ca unul ce s-a schimbat ca schimbarea dreptei Celui Preaînalt“[792].

---

790 Sfântul Isaac Sirul, ***op. cit.***, p. 405.
791 **Ibidem**, p. 283.
792 Cuviosul Nichita Stithatul, ***op. cit.***p. 271.

Cunoscând „comoara smereniei“[793], roadele ei, dulceața și frumusețile acestora, Cuviosul Nichita Stithatul ne îndeamnă să luptăm pentru dobândirea ei, iar atunci când am primit-o, pentru păstrarea ei curată, căci în ea sunt ascunse visteriile dragostei, mărgăritarele umilinței și în ea Se odihnește, ca pe un tron, Mântuitorul Iisus Hristos, împărtășind celor hrăniți de ea, darurile Sfântului Său Duh.

În opoziție cu iubirea pătimașă de sine, cu slava deșartă și mândria, care îngustează ființa umană, o limitează și o umilește, scufundându-o în marea păcatelor și patimilor, smerita cugetare ne înalță cu adevărat spre viețuirea autentică. În smerenie, credinciosul experiază pe de o parte bogăția acestei lumi duhovnicești, infinitatea tainelor pe care ea i le deschide și în care pătrunde pe măsura eforturilor sale ascetice și a smeritei sale cugetări, iar pe de altă parte, limitele firii sale. Smerenia întreține în noi permanent tensiunea între ceea ce suntem și ceea ce trebuie să devenim și ne arată, totodată, calea spre înaintarea către desăvârșire - viața virtuoasă cea întru smerenie.

IUBIREA - CULME A VIRTUTILOR CREȘTINE

În spiritualitatea ortodoxă, scrierile filocalice ocupă un loc

[793] **Ibidem**, p. 273.

deosebit, putând fi considerate o sinteză a gândirii și evlaviei creștine a primelor paisprezece veacuri. Ele au o valoare nu atât teoretică, pe cât practică, experimentală, oferind un model autentic de viețuire creștină, calea trăită, experiată, a desăvârșirii creștine, dobândită ca o lepădare tot mai accentuată de patimile care îngustează și distrug viața; și ca o dobândire și transparentă deplină față de lucrarea harului și darurilor dobândite la Botez. ***Filo-kalia*** este lucrarea prin excelență a Răsăritului creștin care ne descrie viața ca iubire de frumos și frumusețe, o frumusețe nu atât fizică, materială, trecătoare, cât o frumusețe și armonie interioară, sufletească, duhovnicească, izvorâtă din iubirea și frumusețea lui Dumnezeu.

Prin fiecare lepădare de sine, de egoismul sau iubirea pătimașă de trup (*filavtia)*, ca început al nepătimirii, creștinul intră în acest spațiu și univers inefabil al virtuților creștine, culminând în iubirea deplină, dragostea desăvârșită de Dumnezeu și de semeni.
Fiecare lepădare de patimi înseamnă dobândirea unei noi virtuți; cu cât lepădarea este mai deplină, cu atât virtutea dobândită înflorește și se manifestă mai bogat. Paradoxal, cu cât creștinul se înfrânge, se biruiește mai mult pe sine, egoismul său, cu atât își edifică mai mult firea sa curățită de păcat. Fiecare nouă înfrângere este o nouă biruință, o biruire a patimii și o eliberare de păcat, prin dobândirea și îmbogățirea în virtuți.

Punctul culminant al acestor virtuți, „prima împărăteasă și doamnă a tuturor virtuților“[794] , cum o numește Sfântul Simeon Noul Teolog, este iubirea. Ea singură, spune Sfântul Maxim

794 Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeiești. Imnul 17**, în volumul Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de teologie dogmatică ortodoxă**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 403.

Mărturisitorul, arată pe om a fi chipul lui Dumnezeu[795]. Ea este ușa prin care se intră în Sfânta Sfintelor, adică la desăvârșirea creștină, prin care omul devine văzător al neapropiatei frumuseți a Sfintei și Împărăteștei Treimi[796]. Iubirea face pe Dumnezeu om și om pe Dumnezeu[797].

Adevărați cunoscători și practicanți ai ei, Părinții filocalici ne arată până unde poate fi înălțată iubirea de Dumnezeu și de semeni, sau, într-o altă exprimare, în ce constă paradoxul iubirii: faptul de a nu avea nici o limită pozitivă, asemenea iubirii divine, ci doar una negativă: păcatul și ura.

Iubirea - numire a dumnezeirii

Dumnezeu este iubire. Lumea și tot ceea ce există în ea este operă a iubirii Sale nemărginite. Chiar și după căderea acesteia în păcat, Dumnezeu nu și-a închis izvoarele iubirii Sale față de ea, ci ca o expresie a unei „iubiri rănite", dar la fel de puternice, a trimis pe Fiul Său în lume, pentru a o mântui, adică a o face să trăiască viața cu adevărat și din belșug. Mântuirea, a doua creație a lumii, este tot o expresie a iubirii lui Dumnezeu, dar a unei iubiri jertfelnice, răstignite.

Iubirea este, prin urmare, un atribut esențial al dumnezeirii. Pentru acest motiv, Sfântul Ioan Scărarul spune că „cel ce voiește să vorbească despre dragostea lui Dumnezeu încearcă să vorbească despre Dumnezeu însuși"[798]. Însă, vorbirea despre Dumnezeu Iubire

[795] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești**. Traducere din grecește, introducere și note Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 34.
[796] **Ibidem**, p. 35.
[797] **Ibidem**, p. 34.
[798] Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuș**, în ***Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși***.

este măsură a curăției noastre sufletești. Nici măcar îngerii nu cunosc iubirea lui Dumnezeu prin propria lor putere, ci prin iluminare, adică prin dragostea și bunăvoința Creatorului. De aceea, a vorbi despre Dumnezeu Iubire prin cuvinte e greșit și primejdios celor ce nu iau aminte[799]. Cei ce vorbesc despre darurile ei, fără a i le fi experiat, se aseamănă orbilor care caută să numere nisipul de pe fundul oceanului[800].

Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, iubirea „nu este din lume,/ nici peste tot ceva din lume/ nici creatură. Căci e necreată/ și în afara tuturor celor create/ E necreatul din mijlocul celor create“[801]. Ea nu este nume, ci „ființă dumnezeiească/ participantă și necuprinsă; dar în orice caz dumnezeiească.../ iubirea e sesizată (cuprinsă) și enipostaziată, ca participată și cuprinsă“[802].
Fiind dumnezeiească și lucrare a Duhului Sfânt, ea este „foc și strălucire/ se face și nor al luminii, dar este și soare“[803]. Cel care nu are iubirea, este gol de slava dumnezeiească[804].

Din „adâncul fără fund al iubirii Sale de oameni“[805], Dumnezeu Își împărtășește razele iubirii Sale sub forma lucrărilor și darurilor Sale mântuitoare. La acest „foc al iubirii“, muritorii, răniți de flacăra lui, participă cu „lacrimile dorului“ și cu „dragostea“ lor, cu „scânteiele“ și „razele“ iubirii, toate acestea într-o „beție a luminii“[806].

Ca foc, iubirea dumnezeiească încălzește sufletul și aprinde

Traducere, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1980, p. 425.
[799] **Ibidem**.
[800] Ibidem**.**
[801] Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit. Imnul 17**, p. 396.
[802] **Ibidem**, **Imnul 52**, p. 662.
[803] **Ibidem**, **Imnul 17**, p. 398.
[804] **Ibidem**, p. 403.
[805] **Ibidem**, **Imnul 24**, p. 480.
[806] **Ibidem**, I**mnul 25**, p. 490.

inima, stârnind dorul și dorința spre iubirea Creatorului. Ea învăluie sufletul ca o „flacără purtătoare de lumină, care umple cu raze strălucitoare sufletul“[807], luminează mintea și o răpește la înălțimea contemplației[808]. Ea se face, acestora „dulceață“ și „mângâiere“ a sufletului[809].

De această iubire dumnezeiască, însă, firea umană se împărtășește prin participare. Iubirea este considerată de către Sfântul Ioan Scărarul, după calitate, adică în esența ei, a fi „asemănarea cu Dumnezeu, pe cât e cu putință muritorilor“[810]. După lucrare sau după modul în care se manifestă, ea este „o beție a sufletului“[811].

Exprimări de acest gen nu fac altceva decât să evidențieze faptul că „Ortodoxia consideră dragostea ca o energie necreată, comunicată de Duhul Sfânt, o energie dumnezeiească și îndumnezeitoare, prin care participăm real la viața Sfintei Treimi“[812].

Adevărata iubire a adus-o în lume Mântuitorul Iisus Hristos, Cel Care ne-a arătat și până unde poate fi ea dezvoltată: jertfa de sine pentru binele celorlalți. Iubirea pe care ne învață Mântuitorul să o lucrăm, „s-a dat în locul legii și al proorocilor“[813]. Ea este culme și sinteză a învățăturii creștine, din care răsar și în care se cuprind în mod unitar toate virtuțile. Adevărata dragoste este cea creștină, pentru că întreaga învățătură și trăire creștină izvorăște și capătă putere de la Dumnezeu, Care este iubire. „Mulți au spus

---

807 **Ibidem**, **Imnul 17**, p. 398.
808 **Ibidem**.
809 Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 305.
810 Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 425.
811 **Ibidem**.
812 Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 256.
813 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri și epistole...**, p. 38.

multe despre dragoste, arată Sfântul Maxim Mărturisitorul. Dar numai căutându-o între ucenicii lui Hristos o vei afla. Căci numai ei au avut Dragostea adevărată, ca învățător al dragostei. Ei ziceau despre ea: «De aș avea proorocie și de-aș cunoaște toate tainele și toată cunoștința, iară dragoste nu am, nimic nu-mi folosește». Cel ce a dobândit prin urmare dragostea, a dobândit pe Dumnezeu Însuși, întrucât «Dumnezeu iubire este»[814]. Porunca dragostei, spune el - „aceasta o strigă cele patru Evanghelii“[815]. Respectându-o și împlinindu-o pe aceasta, ne arătăm „fii ai lui Dumnezeu“, nerespectându-o și călcându-o, ne facem „fii ai gheenei“[816].

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că „nimic nu e atât de mult în chipul dumnezeiesc ca dumnezeieasca iubire, nici atât de tainic și de înalt lucrător spre îndumnezeirea oamenilor“[817]. Ea cuprinde în sine toate bunătățile virtuților. Taina iubirii adună și unește cele împărțite, ne face din oameni - dumnezei[818].

Iubirea este însușire esențială a dumnezeirii și de aceea, prin practicarea ei, creștinul se apropie cel mai mult de Dumnezeu. Fiecare virtute constituie o treaptă nouă urcată spre desăvârșire, pe „drumul iubirii“, însă în ea însăși, iubirea desăvârșită cuprinde și încununează toate aceste eforturi ascetice. Lipsirea de iubire, călcarea poruncii iubirii echivalează, de aceea, pentru Părinții filocalici, cu pervertirea chipului lui Dumnezeu în noi și stingerea dorului nostru de Dumnezeu. Dobândirea și cultivarea ei înseamnă restabilirea acestui chip și desăvârșirea lui până la deplina asemănare cu Dumnezeu, sfințenia.

Creștinismul are adevărata dimensiune și experiență a iubirii. Adevărata iubire este întru Hristos, sub razele mângâietoare

---

814 Idem, **Capete despre dragoste. Suta a patra**, în ***Filocalia...***, volumul 2, p. 143.
815 **Ibidem**, p. 140.
816 **Ibidem**, p. 127.
817 Idem, **Scrieri și epistole...**, p. 27.
818 **Ibidem**.

ale Duhului Sfânt. Nu se poate trăi cu adevărat la modul propriu existența și nu se poate iubi curat, sincer și profund, decât în Dumnezeu. Numai în credință și cu ajutorul ei ne descoperim vocația noastră esențială de ființe iubitoare, de ființe care se dăruiesc și care doresc iubirea semenilor. Credința ne descoperă iubirea în ceea ce are ea mai bun și nobil: curăția. Duhul Sfânt este Duhul iubirii, al comuniunii. El luminează și împodobește viața și faptele noastre cu lumina iubirii. Chiar și faptele mărunte, nesemnificative, dobândesc o altă lumină, atunci când sunt împodobite cu iubirea de Dumnezeu și de semeni, după cum chiar și faptele cele mai mari, de slujire a lumii, atunci când nu sunt făcute în duh de dragoste sinceră și cu smerenie, sunt searbăde, seci, lipsite de adevărata lor consistență.

Iubirea - taină a vieții creștine

Ca de altfel întreaga viață creștină, iubirea este o taină. Părinții duhovnicești ai Filocaliei, adevărați cunoscători ai vieții și sufletului omenesc, îl împodobesc pe acesta cu însușirea sau calitatea de taină. Dumnezeu este Taina deplină, aflat într-o legătură tainică, iubitoare cu lumea. Omul este, la rândul său, o taină adâncă, după modelul Tainei divine. Între sufletul omului și Dumnezeu, ne spune Teognost, este o mare taină. Ea este semn al iubirii, al curăției și al nepătimirii.

Tinzând ființial spre Creatorul său, omul își este luiși o taină. Universul sau registrul duhovnicesc în care el trăiește este o taină, devenindu-i tot mai descoperit, mai intim, pe măsura acestei curății și iubiri.

Omul este o „taină teologică“, legătura sa cu Dumnezeu, Creatorul său este una tainică. Lumea și viața în care el trăiește, au ca însușire esențială tocmai acest caracter de taină. Universul

virtuților este un orizont tainic, fără de sfârșit. Înaintând în această viață virtuoasă, omul se întâlnește și deslușește tot mai mult taina pe care lumea, viața și el însuși o reprezintă, dar nu ajunge niciodată să le epuizeze. Doar trăind pătimaș, el stinge acest dor și această conștiință a propriei sale taine. El explorează, atunci, păcatul cu același dor infinit, dar un infinit fals, contrafăcut, care echivalează de fapt cu distrugerea temeliilor vieții sale. Explorând acest univers pătimaș, el se îndepărtează tot mai mult de taina dumnezeirii, de semeni și de sine însuși.

Legătura de iubire dintre om și Dumnezeu se realizează prin intermediul sufletului. Această legătură constă în taina negrăită a iubirii. Ca și viața și sufletul, și legătura iubirii, oricât am exprima-o, rămâne o taină. Ea se îmbogățește pe măsura înaintării în universul ei. Taina iubirii constă în legătura inefabilă pe care o realizează între cei ce se iubesc. Vorbind despre ea, Sfântul Maxim Mărturisitorul o numește „binele cel dintâi și prin excelență dintre toate cele bune“, pentru că ea „unește prin sine pe Dumnezeu și pe oameni“[819]. Ea constă în afecțiunea față de Dumnezeu - Primul Bine și Izvorul oricărei forme de iubire curată - și față de semeni, în viața cărora se reflectă această iubire.

Ava Dorotei, ucenic al Sfântului Ioan Scărarul, vorbind despre caracterul tainic și agapic al lumii, o aseamănă cu un cerc, al cărui centrul îl reprezintă Dumnezeu. Razele care duc de la periferie către centru sunt căile sau viețuirile omenești. Pe măsura apropierii de centru, de Dumnezeu, oamenii se apropie și între ei. În mod contrar, cu cât se despart mai mult de Dumnezeu și se întorc la cele din afară, cu atât se depărtează mai mult unii de alții. Apropierea de semeni înseamnă descoperire și apropiere de Dumnezeu; îndepărtarea de aproapele înseamnă tăgăduire și lipsă

[819] **Ibidem**, p. 34.

de sensibilitate față de prezența lui Dumnezeu în persoana acestuia. „Așa este firea iubirii“ - spune Ava Dorotei[820].

În experiența duhovnicească filocalică, lumea se justifică în calitate de operă a iubirii lui Dumnezeu și de mediu transparent prin care străbate iubirea lui față de lume și oameni și a oamenilor față de Creatorul lor și de ei înșiși.

Viața se justifică și se împlinește ca răspuns la iubirea lui Dumnezeu și a semenilor. Cercul existenței este cercul iubirii, căci așa cum ne spune Sfântul Isaac Sirul, „dragostea este mai dulce decât moartea“[821]. Viața își atinge ținta sa - unirea cu Dumnezeu Iubire - în măsura în care este o experiere tot mai accentuată a iubirii de semeni, o înaintare tot mai accentuată în lepădarea de iubirea pătimașă de sine (filavtia) și în iubirea și dăruirea de sine.

Iubirea - culme a virtuților

Vorbind despre „șirul dumnezeiesc al tuturor virtuților“[822] sau despre „sfințita scară a virtuților dumnezeiești“, Părinții filocalici arată că acesta are un început de jos și un sfârșit de sus. Acestea sunt smerenia și iubirea, căci „smerenia și iubirea sunt începutul și capătul ultim al celor două părți ale șirului dumnezeiesc al tuturor virtuților“[823].

Smerenia pune începutul urcușului scării, iar iubirea, fiind sfârșitul

---

[820] Ava Dorotei, **Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mînăstirea Avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mînăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie. Să nu judecăm aproapele**, în ***Filocalia...***, volumul IX, p. 548.

[821] Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre sfintele nevoințe**, în ***Filocalia...***, volumul X, p. 205.

[822] Cuviosul Nichita Stithatul, **Vederea duhovnicească a raiului**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 382.

[823] **Ibidem**.

treptelor virtuții și al urcușului scării spre înălțime, scoate pe cel ce își sprijinește pașii pe ea la pășunile pururea vii și nepătate ale firii dumnezeiești[824].
Smerenia și iubirea sunt, prin urmare, începutul și sfârșitul urcușului spre Dumnezeu și spre Împărăția Lui. Dacă smerenia duce la paza minții și nepătimirea, iubirea conduce de acolo la Împărăția lui Dumnezeu și la unirea cu El, în „pășunile veșnice și preacurate ale îngerilor“[825]. Sfântul Ioan Scărarul subliniază această legătură spunând că „începutul iubirii este mărirea smereniei“[826].

Smerenia adevărată este o roadă a dragostei adevărate, căci sufletul cu adevărat iubitor de Dumnezeu, spune Sfântul Simeon Metafrastul, chiar dacă ar săvârși nenumărate fapte de dreptate, chiar dacă și-ar topi trupul cu posturile și privegherile cele mai aspre, chiar dacă s-ar învrednici de daruri felurite ale Duhului, de descoperiri și taine, e așa de smerit ca și când n-ar fi început petrecerea cea după Dumnezeu și nici n-ar fi dobândit vreun dar mai de seamă, căutând cu ardoare și cu sete neastâmpărată spre dragostea dumnezeiească a lui Hristos“[827].

Aflată în legătură cu smerita cugetare, adevărata iubire este și semn al nepătimirii sufletului, întrucât „există o strânsă legătură între dragoste și nepătimire. Dragostea presupune nepătimirea și o întărește la rândul ei, pentru faptul că e opusul patimilor, care reprezintă egoismul. Unde sunt patimi, nu poate fi dragostea. De aceea, iubirea vine în suflet în toată amploarea ei după ce am ajuns la nepătimire, după ce ne-am eliberat de patimi“[828].
Patimile sunt expresii ale egoismului, ale iubirii pătimașe de sine,

---

[824] **Ibidem**.
[825] **Ibidem**.
[826] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 378.
[827] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, în ***Filocalia...***, volumul 3, p. 359.
[828] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **op. cit.**, p. 255.

în timp ce dragostea de Dumnezeu, semn al nepătimirii, înseamnă întoarcerea noastră cu totul spre Dumnezeu și spre semeni și lansarea în dialogul iubirii cu ei, o uitare a sinelui păcătos și o experiere a vieții de comuniune.

Dintre toate virtuțile, cea care ajută cel mai mult la dobândirea dragostei dumnezeiești, este rugăciunea curată[829]. Între dragoste și rugăciune este o legătură duhovnicească profundă. „Cel ce iubește cu adevărat pe Dumnezeu, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, acela se și roagă cu totul neîmprăștiat. Și cel ce se roagă cu totul neîmprăștiat, acela și iubește pe Dumnezeu cu adevărat“[830].

Dragostea este rodul rugăciunii, dar o întrece pe aceasta[831]. „Iubirea este mai mare decât rugăciunea, ne încredințează Sfântul Ioan Scărarul. Rugăciunea a fost socotită totdeauna o virtute parțială; iubirea e cuprinzătoarea tuturor“[832]. Sfântul Simeon Noul Teolog și ucenicul său - Cuviosul Nichita Stithatul - ne învață că slujirea aproapelui este mai mare decât rugăciunea și fapta dragostei mai mare decât fapta și darul rugăciunii. De aceea, el ne dă următorul sfat: „De cânți rugăciune lui Dumnezeu și un frate stă la ușa chiliei tale și bate, să nu pui mai presus fapta rugăciunii decât fapta dragostei și să treci cu vederea pe fratele tău. Căci acest lucru nu e plăcut lui Dumnezeu. El vrea untdelemnul iubirii și nu jertfa rugăciunii. Lăsând deci darul rugăciunii, dă cuvânt de iubire fratelui, slujindu-l pe el. Apoi, întorcându-te, adu darul tău Tatălui duhurilor, cu lacrimi și cu inimă zdrobită și duh drept se va înnoi în

---

[829] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta întâia...**, p. 62-63.
[830] **Ibidem. Suta a doua...**, p. 78.
[831] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 351.
[832] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 335.

cele din lăuntru ale Tale“[833].

Deși cu același sens, subliniem, spre folos duhovnicesc și un text sinonim al Sfântului Simeon Noul Teolog: „Dacă în vreme ce-ți faci rugăciunea în chilie, bate cineva la ușă, deschide-i și șezând vorbește-i cu smerenie despre ceea ce-l preocupă din cele ce-i sunt de folos. De e apăsat de vreun necaz, sârguiește-te să-l ajuți, fie cu cuvântul, fie cu lucrul. Apoi plecând acela, închizând ușa, reia-ți rugăciunea. Căci slujirea celor ce vin la tine este asemenea împăcării (Matei V,24). Dar nu trebuie făcut așa când e vorba de lucruri pământești. În acest caz, isprăvește întâi rugăciunea și apoi vorbește cu el“[834]. Prin urmare, iubirea este mai înaltă chiar și decât darul rugăciunii sau, altfel spus, rugăciunea, până la treptele ele cela mai înalte și duhovnicești - rugăciunea extatică sau ca răpire - crește și primește putere din iubire.

Iubirea este sinteza poruncilor și culmea virtuților creștine, „cea mai generală dintre virtuți“[835]. Sfântul Simeon, care a cântat atât de frumos roadele iubirii, o numește pe aceasta „Prima împărătească și doamnă / a tuturor virtuților... Ea e capul tuturor/ și veșmântul și slava.../ Deci virtuțile fără iubire/ sunt veștede și nefolositoare./ Și e gol de slava dumnezeiească cel ce nu are iubirea“[836].

Orice asceză, fie ea oricât de aspră, lipsită de iubire nu apropie de Dumnezeu, ci dimpotrivă ne depărtează și de El și de semeni. Iubirea creștină sădește în sufletul credincios darurile Duhului Sfânt. Prin aceasta se vădește că ea este „sfârșitul tuturor

---

[833] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință. Suta a doua a capetelor naturale, despre curățirea minții**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 289.

[834] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Capete morale ale lui Simeon Evlaviosul**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 111.

[835] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 151.

[836] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeiești. Imnul 17**, p. 403.

bunătăților și cauză a tot binele, pe cei ce umblă în ea, ca una ce este ea însăși credincioasă și nu cade și rămâne“[837]. „Calea prea slăvită a iubirii“ este, deci, „cu adevărat dumnezeiească și îndumnezeitoare și călăuzitoare spre Dumnezeu“[838].

Calea sau drumul iubirii

Sfântul Maxim Mărturisitorul, în celebrele sale **Capete despre dragoste**, definește iubirea a fi „o dispoziție bună și afectuoasă a sufletului, datorită căreia el nu cinstește nici unul dintre lucruri mai mult decât cunoștința lui Dumnezeu“[839]. Aceasta este adevărata iubire creștină. La această definiție, Sfântul Ioan Scărarul mai adaugă următoarele însușiri sau note duhovnicești: „lepădare a tot cugetul potrivnic“, „asemănare cu Dumnezeu, pe cât e cu putință muritorilor“, „beție a sufletului“, „izvorul credinței, adâncul fără fund al îndelungii-răbdări, oceanul smereniei“[840]

Vorbind despre cauzele și felurile iubirii, Sfântul Maxim Mărturisitorul enumeră cinci, spunând că oamenii se iubesc unii pe alții pentru cinci pricini:

1) sau **pentru Dumnezeu**, cum iubește cel virtuos pe toți oamenii, drepți sau păcătoși, buni sau răi. Aceștia au ajuns să dobândească iubirea desăvârșită, **dragostea duhovnicească**, asemenea iubirii lui Dumnezeu față de lume și om.

2) alții iubesc pentru fire, cu o **dragoste firească**, asemenea celei a părinților pentru copii și a copiilor față de părinți.

3) alții iubesc cu o **dragoste pătimașă**, pentru **slava deșartă**, așa cum iubește cel mândru pe cel care îl slăvește, îl laudă;

837 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri și epistole...**, p. 29.
838 **Ibidem**, p. 36.
839 Idem, **Capete despre dragoste. Suta întâia...**, p. 61.
840 Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 425.

4) pentru **iubirea de argint**, cum iubește cineva pe cel bogat care îl miluiește sau

5) pentru **plăcere**, ca pătimașii care iubesc și slujesc patimilor lor.

Dintre toate aceste feluri de dragoste, cea duhovnicească este vrednică de laudă și de răsplată; cea firească este mijlocie, nici nu merită o răsplată deosebită, dar nici nu e vrednică de osândă, în timp ce toate celelalte forme de iubire: din mândrie, din iubire de argint și din plăcere forme ale iubirii de sine, sunt pătimașe, vrednice de ocară și osândă[841].

Diadoh al Foticeii vorbește despre o **dragoste naturală** a sufletului și despre **dragostea duhovnicească** a acestuia, care vine de la Duhul Sfânt.

Cea dintâi, dragostea naturală, „e moderată, nedeplină și e pusă în mișcare și de voința noastră, atunci când vrem“[842]. De aceea ea este ușor supusă ispitei, creșterii și scăderii în intensitate și spiritualitate, iar atunci când nu suntem fermi în practicarea ei, când nu îi descoperim motivațiile mai înalte - duhovnicești, creștine, poate fi ușor pierdută.

Cealaltă, dragostea venită în suflet ca un dar al Duhului Sfânt, „așa de mult aprinde sufletul de dragostea către Dumnezeu, încât toate părțile lui se lipesc de dulceața negrăită a acestei iubiri, printr-o afecțiune de o simplitate infinită. Ea umple sufletul de o „lucrare duhovnicească“, din care inundă, ca dintr-un izvor, pacea, dragostea și bucuria. Ea nu iese niciodată afară din inimă, nu slăbește deloc și cheamă toate părțile sufletului la dorul după Dumnezeu[843]. Semn al nepătimirii, dragostea duhovnicească

---

[841] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 80.

[842] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 428.

[843] **Ibidem**, p. 450.

„înveselește tot sufletul cu o bucurie fără margini“[844].

Calist Patriarhul vorbește despre „un întreit chip al iubirii“ și despre „trei iubiri dintâi“, care conduc spre iubirea sau dragostea duhovnicească.

Cea dintâi este **iubirea sensibilă**, **simțuală**, **senzitivă**, adică a simțurilor, față de unele supuse tot simțurilor. Aceasta este specifică animalelor necuvântătoare care se conduc irațional, după simțuri, dar caracterizează și viața omului pătimaș tocmai datorită acestei iraționalități prin care se lasă condus de simțuri și instincte. Această iubire trupească se vestejește cu vremea, părăsindu-i pe cei despărțiți parțial, care sunt legați unul de altul prin ea. Fiind susținută prin simțuri, ea nu poate lega pe cineva de ceva care nu este prezent, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Aceasta nici nu ar trebui să se numească iubire, ci o simplă atracție, o simpatie naturală, simțuală, ea fiind forma cea mai de jos a iubirii. Obiectul ei îl constituie plăcerea, iar atunci când ea nu poate fi satisfăcută sau nu așa cum o vrea cel pătimaș, ea se autodesființează, dispare, căutând o altă persoană care ar fi capabilă să i-o ofere. Cel care aleargă după o astfel de plăcere, nu înțelege niciodată adevăratul sens și adevărata valoare și înălțime a iubirii și fericirii, de aceea el este un veșnic neîmplinit, suferind de o iubire neîmpărtășită cum ar vrea el. Un astfel de pătimaș privește totul prin ochiul trupesc și acela întunecat de patimă și de păcate. Trăiește viața în sfera ei inferioară, comună animalicului, iraționalului, neînțelegându-i adevărata ei demnitate.

Adevărata semnificație a sentimentelor firești de simpatie sau a dragostei naturale este aceea de a fi transfigurate, înduhovnicite, de a vedea persoana celui iubit într-un mod duhovnicesc, ducând spre iubirea adevărată, care nu cade niciodată.

---

[844] **Ibidem**.

Cel care iubește natural, firesc, chiar dacă iubește curat, nu iubește deplin. Pe măsura înaintării în adevărata iubire, pe măsură ce creștinul iubește mai mult, iubirea sa devine tot mai curată, mai duhovnicească, curățindu-se de tot ceea ce este pătimaș.

Superioară acestei iubiri este **iubirea rațională**, specifică ființei umane. Ea se manifestă ca o dorință rațională a sufletului față de un lucru sau o ființă pe care o consideră bună și capabilă de a produce fericire. În această formă a iubirii prevalează motivațiile sufletești și duhovnicești. Sufletul se eliberează de gândurile josnice, păcătoase, de atracție simțuală, căutând temeiuri duhovnicești pentru emoțiile trăite de sufletul său. Pe măsura descoperirii și experierii acestor bogate motivații, iubirea se curăță, se purifică de înțelesurile ei inferioare, trupești.

A treia formă de iubire este **iubirea înțelegătoare**, cum o numește Calist Patriarhul, adică **iubirea duhovnicească**. Ea este o lucrare care se naște din Duhul de viață făcător și se revarsă în inimă „fără voie“, ca „o frumusețe mai presus de fire“. Ea este o lucrare a lui Dumnezeu în suflet, omul experiindu-o ca pe un dor și ca pe o unire cu Dumnezeu, în iubire, cu „fermecătoarea frumusețe dumnezeiească“[845].

Aceasta este adevărata iubire. Celelalte sunt doar niște umbre și chipuri ale ei[846]. Spre deosebire de iubirea trupească, trecătoare, iubirea duhovnicească nu cade niciodată, căci ea „îi are pururea împreună prezenți spiritual pe cei uniți prin ea, chiar dacă se despart trupește unii de alții, neputând fi circumscrisă de timp și de loc. Căci își are existența în minte, care nu se desparte niciodată de obiectul iubirii sau contemplației sale[847].

Sintetizând chiar și numai aceste exprimări ale Părinților

---

[845] Calist Patriarhul, **Scrierile lui Calist patriarhul**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 305.
[846] **Ibidem**, p. 306.
[847] Sfântul Maxim Mărturisitorul. **Scrieri și epistole...**, **p. 56.**

filocalici, vedem că ei vorbesc despre mai multe forme de iubire:

a) **Iubirea dumnezeiească**, prin care Dumnezeu a creat și poartă de grijă lumii create prin iubirea Sa.

b)**Iubirea duhovnicească**, a unei naturi ridicate deasupra firescului. Aceasta conduce către iubirea sau dragostea extatică, pe care o cântă atât de frumos sfinți precum Simeon Noul Teolog, Sfântul Isaac Sirul, Calist și Ignatie Xanthopol. Pe treptele de cele mai înalte, ea este trăită ca un rod exclusiv al Duhului Sfânt.

c) **Iubirea firească** sau **naturală**, care trebuie să fie dezvoltată în iubirea creștină și să conducă spre cea duhovnicească.

d) **Iubirea sensibilă**, având ceva irațional în ea, ca o conducere exclusivă prin simțuri.

e) Inferioară chiar și iubirii senzitive sau sensibile, este, pentru acești Părinți asceți, **iubirea pătimașă de sine** sau **filavtia**, expresie a unei naturi umane căzute și robite.

Arareori, în scrierile filocalice, găsim referiri la iubirea firească sau naturală și atunci doar tangențial, Părinții arătându-i adevăratul ei sens, de a fi înălțată la adevărata iubire - cea duhovnicească. Oameni cu viață aleasă, autorii duhovnicești ai Filocaliei privesc viața ca o luptă de eliberare de patimi și de păcat, în vederea dobândirii nepătimirii - „cerul minții în inimă“ și a „pătimirii îndumnezeirii“. Aceasta îi face să vorbească mai mult, în legătură cu dragostea sau iubirea creștină, despre iubirea desăvârșită a lui Dumnezeu, revărsată în lume și de modul în care se poate ajunge la o măsură asemănătoare, prin lepădarea iubirii de sine și prin lucrarea virtuții adevăratei iubiri.

Filavtia (iubirea pătimașă de sine) - începutul și maica tuturor patimilor

În scrisul ascetic al Părinților filocalici găsim numeroase

sentințe și condamnări al adresa iubirii pătimașe de sine sau ***filavtia***. Aceasta este o dragoste irațională, simțuală, dorință de plăcere trupească și sufletească, fără conștiința putinței sau neputinței realizării lor, o dorință și un dor infinit, dar fals, de satisfacere a tuturor poftelor pătimașe, spre fericirea personală.

Referindu-se la păcatul originar și dându-i o interpretare psihologică și duhovnicească deosebită, Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că acesta a constat în dorința de autonomie a omului, dorința acestuia de a se conduce singur, în vederea propriei sale plăceri. Încercând să rupă lanțul sau „cercul vicios“ plăcere-durere, omul a căutat și încearcă să se arunce cu toată puterea și cu brațele larg deschise spre plăcere și să fugă cu toată puterea de orice i-ar putea provoca tristețe și durere. Omul a ajuns astfel să iubească plăcerea trupească și să urască orice formă de durere. Însă, în orice bucurie sau plăcere pentru trup, potrivit unei înalte rațiuni dumnezeiaști, sufletul suferă, după cum și nevoința sufletească, ofilește plăcerile trupului.

Plăcerea și bucuria trupului înseamnă tristețea și durerea sufletului, după cum și bucuria și fericirea sufletului înseamnă necazul și durerea trupului. Scopul ascezei creștine nu este distrugerea sau eliminarea bucuriei trupului, ci spiritualizarea și înduhovnicirea ei, ridicarea trupului la rangul sau la treapta de suport pentru o viață duhovnicească înaltă. Prin aceasta se restabilește adevărata legătură sau armonie în viața umană, iar trupul își redobândește autentica sa valoare, de „templu al Duhului Sfânt“.

Viața creștină autentică începe cu lovitura dată filavtiei. Numai prin lepădarea ei este posibil progresul duhovnicesc. În acest progres, în această lucrare de înduhovnicire, omul are de luptat cu tot ceea ce este pătimaș și păcătos, pentru a dobândi și practica virtuțile creștine, singurele care pot aduce omului

adevărata fericire. Plăcerea provocată de patimi este iluzorie, himerică, iar fascinația ei se sfârșește odată cu apunerea ei, lăsând în urmă un acut sentiment al nimicului, al zădărniei tutoror eforturilor, atât de încordate, de dobândire și păstrare a acestei plăceri, o durere sfâșietoare de a se fi terminat. Această „bucurie" trece ca umbra și ca fumul și se stinge la cea mai ușoară adiere a unui vânt potrivnic.

Bucuria și fericirea pe care o aduc virtuțile sunt netrecătoare, nepieritoare. Ele cresc în intensitate pe măsura dobândirii și lucrării virtuților. O bucurie curată și luminoasă, ce aduce dorul infinit de viață și mai înaltă. Este bucuria duhovnicească, dumnezeiească și ea nu se stinge niciodată.
Pentru a dobândi această bucurie, creștinul trebuie să lupte spre a tăia de la rădăcină toate pornirile sale pătimașe, egoiste, expresii ale acestei iubiri păcătoase de sine.

"Nimic nu-l împiedică așa de mult pe creștin de la lucrarea poruncilor - spune Cuviosul Nichita Stithatul - ca atotreaua iubire de sine. Aceasta este piedica înaintării celor ce vor să se sârguiască. Aceasta le pune în minte boli și pătimiri ale trupului, greu de vindecat, prin care se răcește căldura sufletului și-l înduplecă să se ferească de greutăți, ca fiind vătămătoare unei vieți care vrea să se simtă bine"[848].

Aceasta este filavtia sau „iubirea de sine", adică „iubirea nerațională față de trup"[849]. Ea este „începutul tuturor patimilor"[850] și cel ce are iubirea trupească de sine e vădit că are toate patimile"[851]. Contrat adevăratei iubiri, filavtia distruge iubirea dintre oameni și chiar și sufletul celui robit de ea îl împarte,

---

[848] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete...**, p. 222.
[849] **Ibidem.**Vezi și Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a treia...**, p. 114.
[850] **Ibidem**.
[851] **Ibidem**, p. 103.

făcându-l să caute apropierea doar de cei care i-ar putea provoca fericire și îndepărtarea și respingerea tuturor celorlalți. Forme ale acestei iubiri pătimașe de sine sunt iubirea și nerenunțarea la voia proprie, îndreptățirea de sine, comoditatea în cele duhovnicești, lenea, încăpățânarea, slava deșartă și mândria.
Numai știindu-i răutățile, Sfântul Maxim Mărturisitorul a putut să ne îndemne: „Păzește-te de maica relelor, de iubirea de sine, care este iubirea nerațională a trupului. Fiindcă din aceasta se nasc, după toate semnele, cele dintâi gânduri pătimașe, care sunt și cele mai generale: al lăcomiei pântecelui, al iubirii de argint și al slavei deșarte. Căci acestea își iau prilejuri din așa zisa trebuință neapărată a trupului. Din ele se naște toată lista patimilor“[852].

Filavtia este o mare autoînșelare, o autoamăgire. Sub forma iubirii de sine, iubim, de fapt, nimicul sau ceea ce este mai rău și păcătos în noi. Crezând că ne iubim și îngrijim de noi înșine, de fapt, ne urâm sufletul, trăim în sărăcia trupului, dar cu sentimentul celei mai înalte bogății, trăim pe marginea prăpastiei, trăim golul, cu ideea plinătății. „Prietenia lumii“, „iubirea de materie“, „iubirea de lume“ devine un lanț și o povară care trage în jos și îngreunează. Doar iubirea de Dumnezeu și de poruncile Lui ne ușurează și ne înalță în viața duhovnicească.

Împotriva acestei trăiri sărăcite de semnificațiile ei adânci, creștinul luptă prin trezie, printr-o paza atentă a tuturor mișcărilor păcătoase, izvorâte din iubirea de sine. Dacă vom reuși să ne eliberăm de egoismul, egolatria sau egocentrismul nostru, vom da lovituri de moarte nu doar filavtiei, ci tuturor patimilor, căci „cine a tăiat-o pe aceasta, a tăiat deodată toate patimile ce se nasc din ea“[853]. Cel ce a lepădat de la sine pe maica patimilor, spune Sfântul

[852] **Ibidem. Suta a doua**, p. 92.
[853] **Ibidem. Suta a treia**, p. 114.

Maxim, ușor leapădă și pe celelalte, ca mânia, întristarea, pomenirea răului și cele ce urmează[854].

Ca metode de luptă împotriva acesteia, ascetica ortodoxă ne recomandă nevoințele și ostenelile trupești și sufletești, prin care se sting patimile, trezvia și paza minții și a gândurilor, necontenita cugetare la moarte și judecată, rugăciunea, închinăciunile și metaniile. Toate acestea duc la dobândirea și întrețin în sufletul nostru smerita cugetare.

Opusul filavtiei este lepădarea desăvârșită de sine și de lume, în sensul descoperirii autenticului divin din acestea și actualizarea lui în deplina „asemănare“ cu Dumnezeu. Actul de renunțare sau de lepădare de filavtia, este totdeauna un act de pocăință, prin care omul își dă seama de căderea sa și de efectele acesteia și se hotărăște ca în locul iubirii de lume și de sine să așeze iubirea de semeni și de Dumnezeu.

Cel care s-a lepădat de iubirea pătimașă, irațională de sine, se înalță deasupra dragostei sensibile, lucrată prin simțuri, la iubirea naturală sau firească și, pe măsura curățirii și dragostei sale, înaintează, către adevărata iubire - cea înțelegătoare, rațională și duhovnicească.

Iubirea creștină

Eliberându-se de iubirea pătimașă de sine, omul Îl descoperă pe Dumnezeu, lumea, semenii și pe sine și se experiază ca iubire. Fiecare nouă biruință asupra patimilor este o nouă dovadă a iubirii curate. Dragostea naturală și curată se înduhovnicește și devine un mod creștin, comunitar, de a privi lumea și viața.
Cei însuflețiți de această iubire nu se iubesc pentru frumusețea

[854] **Ibidem. Suta a doua**, p. 80.

trupului, ci pentru bogăția vieții lor duhovnicești, sunt răbdători cu toți semenii, caută să sporească în iubire cu cei mai înalți în trăire și să îndrepte cu dragoste pe cei căzuți. Ei iubesc lumea și semenii cu o dragoste mântuitoare. Tot ceea ce vorbesc și făptuiesc, izvorăște din iubire, este expresie a iubirii și îndeamnă la o iubire și mai înaltă și curată de Dumnezeu și de semeni.

Atunci am dobândit adevărata iubire, când iubim pe toți la fel, și pe cel bun și pe cel rău, atunci când nu ne luăm după părerile oamenilor, pe unul iubindu-l, iar pe altul urându-l pentru diferite motive sau pe același, o dată iubindu-l, altădată urându-l[855]. Dragostea deplină desființează „sfâșierea firii", depășindu-o în Hristos, încât „cel desăvârșit în iubire și ajuns la culmea nepătimirii nu mai cunoaște depsebirea între al său și al altuia, sau între a sa și a alteia, sau între credincios și necredincios, între rob și slobod, sau peste tot între bărbat și femeie; ci, ridicat mai presus de tirania patimilor și căutând la firea cea una a oamenilor, privește pe toți la fel și are față de toți aceeași dragoste"[856].

A iubi creștinește înseamnă a iubi dumnezeiește, adică a avea față de toți și de toate dragostea lui Dumnezeu. Înseamnă a iubi pe toți oamenii la fel: pe cei buni și nevoitori, ca pe prieteni; pe cei leneși și răi, ca pe dușmani, făcându-le bine, răbdând îndelung și suferind cele ce vin de la ei, cu nădejdea și dorința de a-i face și pe aceștia buni și prieteni, de este cu putință. Iar dacă nu, pentru a nu cădea din porunca dragostei și a nu pierde roadele ei[857].

Iubirea de oameni constă, potrivit Sfântului Simeon Noul Teolog, în „a face bine dușmanilor/ și în a-i iubi pe ei ca pe prieteni,/ ca pe niște adevărați binefăcători/ și în a te ruga pentru toți/ cei ce-ți voiesc răul; în a acea o iubire lăuntrică egală/ față de

---

[855] **Ibidem. Suta întâia**, p. 72.
[856] **Ibidem. Suta a doua**, p. 85.
[857] **Ibidem. Suta întâia**, p. 72.

toți, buni sau răi,/ în a-ți pune sufletul (viața) în fiecare zi/ pentru toți, înțeleg pentru mântuirea tuturor/ pentru a se mântui fiecare, sau toți, de e cu putință“[858].
Semnul iubirii supreme de aproapele este a răbda moartea pentru el, cu bucurie și a socoti aceasta ca pe o datorie[859].

A iubi pe toți nu înseamnă, însă, a fi și iubit de toți. Făcând distincția între „prietenia lui Hristos“ și „prietenia față de lume“, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne mărturisește că „prietenii lui Hristos iubesc din inimă pe toți. Dar nu sunt iubiți de toți. Iar prietenii lumii nici nu iubesc pe toți, nici nu sunt iubiți de toți. Prietenii lui Hristos păstrează dragostea neîntreruptă până la sfârșit; ai lumii, până se ciocnesc întreolaltă din pricina lucrurilor“[860].

Iubirea adevărată înseamnă depășire de sine și iertare. Sfântul Maxim Mărturisitorul ne dă următorul sfat: „De vrei să nu cazi din dragostea cea după Dumnezeu, să nu lași nici pe fratele tău să se culce întristat împotriva ta, nici tu să nu te culci scârbit împotriva lui, ci «mergi de te împacă cu fratele tău» și venind, adu lui Hristos, cu conștiința curată, prin rugăciune stăruitoare, darul dragostei“[861].

Cel care înaintează pe „drumul iubirii“[862], nu este tulburat de nici un om, fie că este bun, fie că este rău, ci mânat de dorul iubirii de Dumnezeu, caută să se odihnească întru El. Acesta nu întristează pe nimeni și nu se întristează pentru cele vremelnice. Întristează și se întristează însă cu singura întristare mântuitoare: durerea pentru păcatele sale și ale celorlați și lipsa de pocăință

858 Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeiești. Imnul 40**, p. 613-614.
859 Sfântul Petru Damaschinul, **Învățăturile duhovnicești ale Sfântului Petru Damaschinul**, în ***Filocalia...***, volumul 5, p. 136.
860 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a patra...**, p. 142.
861 **Ibidem. Suta întâia**, p. 69.
862 Cuviosul Isaia Pusnicul, **Două zeci și nouă de cuvinte. Cuvântul XXI**, în ***Filocalia...***, volumul XII, p. 167.

adevărată[863]. Iubim cu adevărat și în sens duhovnicesc lumea și semenii, atunci când o privim și înțelegem cum o privește, înțelege, iartă și poartă de grijă Dumnezeu, când vom avea față de ea aceeași înțelegere și milă, din dorința de a-i mântui.

Adevărata dragoste de Dumnezeu și de semeni înseamnă a trăi pe pământ „viață îngerească“[864], a prețui pe Dumnezeu mai mult decât lumea întreagă, sufletul mai mult decât trupul, a disprețui slava și ocara, bogăția și sărăcia, plăcerea și întristarea, dar nu numai acestea, ci și însăși viața vremelnică și moartea[865], căci am văzut că iubirea sau dragostea este mai dulce și mai tare decât viața. Numai o astfel de iubire de semeni conduce către adevărata iubire de Dumnezeu, dar al Duhului Sfânt.

“Sfânta iubire după har“

Unirea cu Dumnezeu se înfăptuiește la capătul rugăciunii neîncetate și este expresie a iubirii desăvârșite, prin aceasta din urmă înțelegându-se suma și culmea tuturor virtuților. Ea se dobândește prin nevoință și osteneală în scopul dobândirii totalei nepătimiri și a cununii virtuților - iubirea față de Dumnezeu.

În această iubire, se înaintează pe măsura nepătimirii noastre. Ea are un început, care constă în disprețuirea lucrurilor văzute și omenești. Mijlocul ei este curățirea inimii și a minții, din care ne vine dezvăluirea minții și cunoașterea Împărăției cerurilor ascunsă în noi. Iar sfârșitul sau desăvârșirea ei este iubirea deplină a lui Dumnezeu și dorința firească a unirii cu El și a odihnei în El[866].

Pe această treaptă a vieții duhovnicești, dragostea se

---

[863] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta întâia...**, p. 66.
[864] **Ibidem**, p. 67.
[865] **Ibidem**, p. 72.
[866] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete...**, p. 255.

manifestă ca un rod exclusiv al harului, ca o lucrare exclusivă a Duhului Sfânt. Sufletul, dispreţuind toate cele de jos şi „rănit în întregime de dragostea lui Dumnezeu“, încearcă a „ieşire străină şi dumnezeiească“[867]. După ce a văzut limpede firile făpturilor şi raţiunile lor şi a înţeles sfârşiturile lucrurilor omeneşti, nu mai rabdă să fie înăuntrul zidirii şi să mai fie hotărnicit de ceea ce-l mărgineşte. Ci ieşind din hotarele nemărginite ale firii şi ale lumii şi înălţându-se deasupra acestora, pătrunde, într-o „tăcere de negrăit“[868], „în chip negrăit“[869], la cele cereşti, adică în întunericul cunoştinţei lui Dumnezeu şi priveşte, prin iluminarea harului, frumuseţea Celui ce este, în lumina înţelesurilor Înţelepciunii negrăite“[870].

Prin iubirea tot mai deplină de Dumnezeu, omul îşi redescoperă, îşi regăseşte odihna sufletului său, atât de zbuciumat prin ieşirea din albia adevăratei sale vieţi, produsă de păcat. Îl redescoperă pe Dumnezeu ca fiind Subiectul sau Persoana care are faţă de el cea mai curată, frumoasă şi bogată iubire, descoperă şi îşi dă seama că fără dragostea Sa, el este nimic, că viaţa la nimic nu-i foloseşte, este o viaţă searbădă, pustiită şi, în acelaşi timp, creşte în iubirea sa faţă de „Iubirea Cea dintâi“ şi „Suprema Dragoste“. Văzând cu ce iubire i Se dăruieşte Dumnezeu, omul îi răspunde curat şi sincer, cu ceea ce are el mai bun de oferit lui Dumnezeu - dragostea curată şi rugăciunea neîmprăştiată.

Omul simte această dragoste mai întâi ca „o căldură mai presus de fire şi când vine în cineva fără măsură, face acel suflet să-şi iasă din sine (extaz). De aceea, inima celui ce o simte nu o poate

---

[867] **Ibidem. Suta a treia a capetelor despre cunoştinţă, despre iubire şi despre desăvârşirea vieţii...**, p. 329

[868] **Ibidem**, p. 330.

[869] Sfântul Grigorie Palama, **Cuvânt pentru ceu ce se liniştesc cu evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune**, în **Filocalia...**, volumul VII, p. 242.

[870] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 330.

cuprinde și suporta, dar pe măsura calității iubirii venite în el, se arată în el o schimbare neobișnuită“[871].

Potrivit Cuviosului Nichita Stithatul, unde este iubirea de Dumnezeu, acolo este și pacea puterilor sufletului, curățirea minții și sălășluirea Sfintei Treimi[872]. Cel care a ajuns la această culme duhovnicească „a cunoscut adâncurile dumnezeiești și tainele Împărăției Lui“[873]. Ajuns la o astfel de dragoste, sufletul nu mai dorește să rămână aici. Căci dragostea scoate afară frica[874]. La această iubire desăvârșită, Dumnezeu răspunde cu „sfânta iubire după har“[875], cu iubirea extatică, prin care răpește pe contemplativ în oceanul iubirii Sale nesfârșite. Această iubire unește cu Dumnezeu pentru veacuri nemărginite și rămâne pururea, crescând mereu mai sus de ea[876]. Aici trăiește „beția iubirii“[877], într-o stare ce nu poate fi destăinuită, nici explicată[878], o stare care depășește orice judecată și simțire, orice raționament și sentiment.

Sfântul Isaac Sirul descrie astfel semnele acestei iubiri și răpiri extatice: „fața omului se face ca de foc și plină de farmec și trupul lui se încălzește. Frica și temerea se îndepărtează de la el și își iese din sine (intră în extaz). Puterea ce ține mintea adunată pleacă de la el și se face cu un ieșit din minți. Moartea înfricoșătoare o socotește bucurie și niciodată vederea minții lui nu aflã vreo întrerupere în înțelegerea tainelor cerești, iar nefiind de față, vorbește ca fiind de față, fără să fie văzut de cineva. Cunoștința

[871] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 137.
[872] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete...**, p. 255.
[873] **Ibidem. Suta a treia a capetelor despre cunoștință, despre iubire și despre desăvârșirea vieții**, p. 345.
[874] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 204.
[875] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri și epistole...**, p. 27.
[876] Idem, **Capete despre dragoste. Suta a patra...**, p. 124.
[877] Sfântul Grigorie Sinaitul, **capete foarte folositoare în acrostih**, în ***Filocalia...***, volumul VII, p. 107.
[878] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Țelul vieții creștine**. Traducere de Arhimandrit Paulin Lecca după Episcopul Veniamin Mîlov, Editura Anastasia, 1996, p. 164.

și vederea lui naturală încetează și nu-și simte în chip trupesc mișcarea lui, care se mișcă între lucruri. Chiar dacă face ceva, nu o simte aceasta deloc, ca unul ce are mintea înălțată în vedere. Și cugetarea lui parcă e îndreptată pururea spre altcineva“[879].

Un astfel de suflet, aflat în extaz, în focul dragostei de Dumnezeu, „nu se mai simte nici pe sine, nici vreun lucru oarecare. Căci, luminat fiind de lumina dumnezeiească cea nemărginită, părăsește simțirea față de toate cele făcute de Dumnezeu“[880]. Acum înțelege taina sufletului, care este iubirea și bucuria ce izvorăște din aceasta, simțită ca o mângâiere și o dulceață negrăite, o „beție a dufletului“, „beție duhovnicească“, beție fericită și fericitoare. Sufletul se ridică deasupra mărginirii, a limitatului și contingentului, deasupra vieții și a morții, odihnindu-se în întunericul supraluminos, prin contemplație și rugăciunea mai presus de toată lărgimea. El se afundă pentru scurte clipe sau momente în oceanul luminos al iubirii divine, de unde ieșind, împărtășește frânturi din această dragoste, lumii întregi, împodobindu-o și înmiresmându-o. Acolo descoperă că, într-adevăr, după calitate, dragostea este asemănarea cu Dumnezeu, pe cât poate suporta firea omenească înălțată. Pe această treaptă, „iubirea este adâncul (abisul) luminării“[881], ea dăruind proorocia și pricinuind minunile[882].

Ea devine o ardere a inimii pentru toată creația, pentru oameni și pentru toate făpturile. Inima izvorăște lacrimi de bucurie, dorind ca această stare să nu dispară și de ea să se bucure cât mai mulți, întreaga lume.

Dragostea de Dumnezeu. Pe aceasta o cântă întreaga

[879] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 137.
[880] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta întâia**... p. 62.
[881] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 430.
[882] **Ibidem**.

literatură creștină, culminând cu Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Simeon Noul Teolog, Cuviosul Nichita Stithatul și Sfântul Isaac Sirul, mistici experimentali, care i-au gustat roadele ei îndumnezeitoare. Emoția, delicatețea și sinceritatea copleșesc și înnobilează scrisul duhovnicesc. Omul trăiește legătura sa cu Dumnezeu la început sub forma unui dor, asemenea dorului miresei de mirele său, a dorinței de a-i fi în preajmă. Lipsa acestuia îi provoacă lacrimi de dor și de tristețe și dorința de a-l revedea curând. La fel creștinul, simțind acest dor ființial, fără de încetare sau de slăbire, se curăță sufletește pentru a nu i se închide izvoarele harului și ale iubirii, iar pe măsura acestei curățiri, începe să simtă razele mângâietoare și dulceața iubirii crescând în sufletul său. Depășind iubirea pătimașă, egoistă, de sine, el se înalță deasupra iubirii firești sau naturale, către iubirea creștină, duhovnicească și apoi extatică. Se ridică prin viață curată deasupra formelor de iubire trupească, simțuală, în dorința sa de a dobândi dragostea cea înaltă.

Pe acest drum al iubirii, el se leapădă de prietenia și iubirea față de lume, iar pe măsura acestei lepădări, crește în descoperirea și experierea lui Dumnezeu, a semenilor și a lumii, ca fiind centru și raze ale acestei iubiri. În această înaintare pe „drumul iubirii“, el se leapădă de tot ceea ce este trupesc, material, simțual, ajungând să îmbrățișeze lumea și pe semenii săi cu aceeași dragoste și iertare pe care o are Dumnezeu față de ei. Ajunge astfel să iubească pe toți: buni sau răi, virtuoși sau păcătoși, cu aceeași dragostea - dragostea desăvârșită, dragostea lui Dumnezeu. Iubirea face din el acum un dumnezeu prin lucrare, de aceea bucuria lui o face extazul, odihna cea fericită în oceanul infinit al iubirii dumnezeiești. Dorul își află împlinirea, lacrimile se curăță, se înduhovnicesc, osteneala și nevoința își găsesc fericita odihnă. Totul, în jurul lui, este lumină și iubire, el însuși reflectă această iubire. Lumea devine pentru el locul de manifestare a iubirii desăvârșite, către toți oamenii.

*

Dacă iubirea este sinteză și culme a tuturor virtuților, lipsa ei echivalează cu pierderea tuturor acestora și viețuirea în spațiul apăsător al păcatului și formelor pe care el le ia în patimi. De aceea, pentru cei ce au dobândit-o, puterea dragostei aduce mângâiere și bucurie, în timp ce pentru cei ce nu o cunosc în această viață, va fi chin și durere. Căci, potrivit Sfântului Isaac Sirul, dragostea lucrează în două feluri: pe cei ce au păzit și împlinit porunca ei îi fericește, iar pe cei păcătoși, care au călcat-o, îi chinuiește. Chinul gheenei sau al iadului este, potrivit lui, „biciul dragostei". „Și ce chin, exclamă Sfântul Isaac, mai amarnic și mai cumplit decât chinul dragostei! Adică cei ce simt că au greșit față de dragoste suferă un chin mai mare decât orice chin, fie el cât de înfricoșător. Căci tristețea întipărită în inimă de păcatul de dragoste e mai ascuțit decât orice chin"[883]. Aceasta este împărăția durerii, a întunericului și a urii, fără de sfârșit.

Izvorâte din iubirea lui Dumnezeu, lumea și omul vor exista atâta vreme cât vor exista suflete „rănite de dulcea săgeată a dragostei de Dumnezeu și de semeni"[884], cât timp vor exista inimi mânate de dorul de a parcurge până la capăt „drumul iubirii", drumul sau scara virtuților creștine, culminând în iubirea cea mai presus de fire, „iubirea cea după har", care ne unește cu Izvorul Iubirii.

În această lume și viață, însă, oricât am înainta pe acest drum minunat și îndumnezeitor, rămânem doar pelerini către iubirea desăvârșită. Abia dincolo, în Împărăția iubirii și a roadelor sale, dacă ne vom strădui încă de aici și de pe acum, vom cunoaște

[883] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 423.
[884] Nichifor din Singurătate, **Cuvânt despre rugăciune**, în ***Filocalia...***, volumul VII, p. 14.

mai bine și mai mult dulceața ei, vom proba adevărul că „dragostea este mai dulce decât viața“.

CUPRINS